Paulo César Rodrigues

Introdução à filosofia de Bergson

Introdução à filosofia de Bergson

PAULO CÉSAR RODRIGUES

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE BERGSON

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

R696i Rodrigues, Paulo César

Introdução à filosofia de Bergson / Paulo César Rodrigues.
– São Paulo : Editora Unesp Digital, 2022.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5714-302-5 (eBook)

1. Filosofia. 2. Henri Bergson. I. Título.

CDD 100
2022-2011 CDU 1

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100
2. Filosofia 1

Este livro é publicado pelo projeto Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da Unesp – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp (PROPG) / Fundação Editora da Unesp (FEU)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Para Fernanda, Daniel e Heitor.

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

R696i Rodrigues, Paulo César

Introdução à filosofia de Bergson / Paulo César Rodrigues. – São Paulo : Editora Unesp Digital, 2022.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5714-302-5 (eBook)

1. Filosofia. 2. Henri Bergson. I. Título.

2022-2011 CDD 100
CDU 1

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100
2. Filosofia 1

Este livro é publicado pelo projeto Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da Unesp – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp (PROPG) / Fundação Editora da Unesp (FEU)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Sumário

Prefácio

Débora Cristina Morato Pinto

A tentativa de apresentar introdutoriamente a leitores variados o pensamento de um grande filósofo é sempre ousada, sinuosa, atravessada pelo duplo perigo de simplesmente repeti-lo ou de desnaturá-lo por completo, segundo os constrangimentos da simplificação excessiva. O segredo para evitá-los, via de regra, reside em conseguir comunicar a intuição central do pensador e expor de que modo tal intuição, ou ideia diretriz, retoma e renova os temas sobre os quais ele escolheu debruçar-se. A tarefa alcança um teor ainda mais difícil quando se trata de um filósofo que, por vias diversas, buscou aproximar-se dos limites da racionalidade ocidental e situou sua reflexão nas bordas do pensamento intelectualista. Esse é o caso de Henri Bergson.

Como passar da reveladora descoberta do equívoco, incontornável à linha de raciocínio de Herbert Spencer, sobre o tempo ao exame do dinamismo psicológico e, por consequência, de uma teoria da vida mental à cosmologia e à metafísica? De que modo o estudo da consciência pode fundar a teoria da vida e a compreensão da natureza? Como conciliar um ponto de partida que é, sobretudo, a descoberta de um erro estrutural ao saber humano e a teorização renovada que lhe vem a reboque, cuja positividade é inseparável de uma crítica constante da tradição, desmontagem de mecanismos do pensar que

é recorrente, insistente, atenta, jamais negligenciável? O *motivo* da filosofia bergsoniana é a constatação de que o tempo matematizado, ou seja, espacializado, não é o *tempo real*. O pensamento que atua segundo a forma espacial está, portanto, fadado a perder o tempo de vista e deixar escapar o estofo do real. A filosofia de Bergson vincula, a partir de tal constatação, a crítica, no sentido que lhe deu Kant (análise da estrutura do entendimento e das formas de apreensão do real que constituem a experiência objetiva) à compreensão intuitiva do real, que escapa à estruturação intelectual, devendo ao mesmo tempo compor-se com ela para tornar-se efetivamente *conhecimento*.

Paulo César Rodrigues expõe com desenvoltura e, mais importante, com clareza, meandros dessa crítica e a sua contrapartida, o esforço de diferenciação das noções de espaço e tempo, justaposição e interpenetração, quantidade e qualidade, simultaneidade e sucessão, homogêneo e heterogêneo, matéria e vida, fechamento e abertura, estabilidade e dinamismo – os célebres dualismos bergsonianos. A exposição estrutura-se, no entanto, considerando o teor teórico e metodológico das distinções, deixando a porta aberta para que não se perca o impulso originário numa unidade – o tempo, a duração, cujo sentido deve dar conta das metades separadas. Em suma, a apresentação do pensamento bergsoniano se faz aqui iluminando cuidadosamente as razões da diferenciação, de modo que elas já indicam a *unidade viva* que lhe dará sentido, que será o seu significado, por assim dizer, último. Eis o valor de uma introdução que não perde de vista a complexidade de uma obra: no bergsonismo, o desafio maior é justamente o de entender esse esforço, no qual reside também a sua inegável originalidade. Saber distinguir entre, de um lado, os esquemas práticos, instrumentos de inteligibilidade que servem à vida e, de outro, a experiência concreta que toca o real, eis o *modus operandi* implicado na *intuição*. A introdução desenvolvida nas páginas que se seguem não perde de vista essa noção tão capital, e se organiza de modo a evidenciar o viés especial que ela recebe no bergsonismo, o que sempre foi muito mal compreendido por parte considerável da crítica feroz que tomou esse pensamento como anti-intelectualista.

Em outros termos, sabemos, pela inestimável descrição de Gilles Deleuze, que a intuição bergsoniana opera tanto por meio de *diferenciações* entre domínios da experiência como por obtenção de direções segundo *linhas de fato diversas*. Crítica e dissociação dos mistos configuram a única maneira de reunir as presenças ou tendências puras na unidade viva do real. A essa unidade dos diferentes, Bergson articulou os meandros de uma psicologia profunda, ao mesmo tempo que explorou intensamente os limites de um racionalismo que não soube distinguir os esquemas conceituais que "balizam a vida cotidiana" do *pensamento em duração* que a filosofia exige e assume, uma vez considerada a vida consciente em seu fazer-se. Aqui, o leitor encontrará uma exposição que toca nessa difícil articulação e prepara o enfrentamento da filosofia bergsoniana para aqueles que se dispuserem a mergulhar em suas obras. Mais que isso, como trabalho de comentário meticuloso e elaborado, preciso e claro, torna evidente que esse mergulho foi realizado, pelo autor, várias vezes, condição que lhe permite expressar o sabor que se anuncia nessa filosofia tão afeita ao nosso tempo.

A proposta de tocar vez a vez em temas percorridos ao longo dos livros de Bergson, cercando de perto os pontos essenciais das análises a que os temas foram submetidos, se mostra muito acertada. Ela permite ao leitor acompanhar o movimento em espiral que gira em torno do mesmo fenômeno, a temporalidade, segundo contextos diversos de sua manifestação, e o aprofunda, aproximando-se do que é em última instância um núcleo inefável. E a análise introdutória aqui levada a cabo pode cumprir essa tarefa na medida em que coloca seu foco na complementaridade entre as noções que figuram a duração a cada problema colocado em novos termos por Bergson. Profundidade do eu como duração substancial, memória pura inserindo-se no mundo através do corpo, matéria como ritmo da duração, evolução da vida por dissociação de um impulso de criação, abertura moral que supera os limites do homem tomado em sua raiz biológica, todos os temas são, com efeito, redescrições da *continuidade de transformação* que caracteriza o real como *jorro ininterrupto de novidade*. É o que Paulo César Rodrigues nos mostra

apontando como a afirmação da consciência, da vida e do real em termos de esforço de invenção (ou seja, criação) está fundada no exame concreto dos fenômenos que lhe concernem, e a incômoda passagem da psicologia à cosmologia pode e deve ser entendida simplesmente pela consideração, em níveis mais profundos, do significado da expressão "futuro aberto", isto é, da não preexistência do porvir ao seu advento. Do mesmo modo, podemos citar a introdução dos temas da percepção e da matéria, cujo delineamento põe em evidência o gesto teórico de *nivelamento* que conduz o segundo livro, *Matéria e memória*, entre a matéria em si e a matéria percebida. Gesto que é, inclusive, valorizado intensamente pela fenomenologia contemporânea, dado que ele implica a afirmação da imanência da percepção ao corpo e ao mundo e a definição do método da intuição como busca da experiência em sua fonte. Ao comentá-lo, o autor nos esclarece como Bergson aí abriu a "passagem promissora para o nível cosmológico", num dentre vários outros exemplos felizes de concatenação entre os problemas e temas que ele é capaz de pontuar e relacionar no movimento do pensamento bergsoniano.

Finalmente, importa ressaltar duas qualidades relevantes dessa introdução ao bergsonismo. A primeira é a valiosa apresentação da antropologia e da moral, isto é, da última obra do filósofo, que, via de regra, é evitada nas apresentações e comentários da obra que a tomam na sua completude (é o caso dos preciosos livros de Deleuze e de Bento Prado Júnior, por exemplo, que só a mencionam ligeiramente). A consideração de *Duas fontes* amplifica assim a capacidade de apontar proveitosas irradiações da filosofia da duração para as ciências humanas. Em segundo lugar, o uso, mesmo que comedido, das imagens literárias e poéticas (Guimarães Rosa e Jorge de Lima, em breves aparições grandiosas) e de exemplos da arte (em especial, do cinema de Kubrick) para ilustrar a argumentação em torno do tempo – expedientes convergentes com as exposições cristalinas e com o uso de imagens, com as mobilizações de exemplos da vida comum e da arte, enfim, com os recursos que marcaram o estilo inconfundível de Bergson, esses mesmos que lhe valeram o Prêmio Nobel de Literatura.

A mudança de ritmo de vida nos últimos dois séculos nos traz a impressão de que o pensamento filosófico também tem que correr para alcançar as transformações velozes na produção e comunicação das ideias humanas. Nós nos esquecemos assim que clássicos como Descartes (século XVII) e Kant (século XVIII) abriram questões e impuseram desafios teóricos enfrentados em nosso século, sem mencionar que o pensamento grego ainda está em nós e atravessa nossas mentes inquietas, imersas numa miríade de fenômenos em mutação voraz. Bergson, cuja obra se construiu na virada do século XIX ao XX, tem ainda um longo caminho de comentário, de análises e estudos especializados a ser percorrido. Somente por esse caminho a medida do seu impacto será possível. Trata-se, especialmente pelo núcleo de sua filosofia, o tempo, de um pensamento pleno de virtualidades a serem desdobradas, atualizadas. Trata-se de seguir as consequências, filosóficas e vitais, da redescoberta do tempo como duração, isto é, do ininterrupto "advento de novidade" que é o real e que, por isso mesmo, garante a dimensão de contingência e imprevisibilidade do futuro. Pensar em duração consiste, portanto, num modo especial de fazer filosofia, cuja potência crítica e positiva ainda está por ser explorada. Encontramos assim, no livro em mãos, uma excelente apresentação ao filósofo, cuja função, preparada com cuidado e dedicação, será certamente cumprida, projetando mais e melhores leitores dessa obra tão essencial.

Introdução

Se voltarmos nossa atenção para o interior de nós mesmos e observarmos o que se passa em nossa consciência, certamente constataremos a sucessão dos mais variados estados psicológicos: pensamentos, sentimentos, lembranças etc. A consciência jamais irá se apresentar ao nosso olhar interior como um bloco unificado ou como uma realidade inalterável. É possível conjecturar que a natureza da consciência é uma multiplicidade de estados psíquicos em mudança ininterrupta, algo muito próximo daquilo que William James chamou de "fluxo de pensamento". E quanto ao resto da realidade? Será que a realidade, em seu conjunto, apresenta a mesma estrutura movediça, constatável no âmbito psicológico?

Tomemos, de início, o exemplo do objeto mais próximo de nós: nosso corpo (e as constatações a seguir podem ser estendidas a todos os seres vivos complexos). Nosso corpo já foi um corpo de criança, um corpo de bebê, um feto e um zigoto (mera junção das células reprodutivas masculina e feminina, antes do estágio da divisão celular). Para nos tornarmos um indivíduo adulto, foi preciso atravessar todas essas fases. E, entre uma fase e outra, é sempre possível introduzir uma quantidade incalculável de microfases. Por exemplo, entre o zigoto e o feto pronto para nascer, há um desenvolvimento embrionário que os pais de primeira viagem acompanham ansiosamente,

graças às técnicas de ultrassonografia, que hoje permitem visualizar o amadurecimento do feto mês a mês, semana a semana. Evidentemente, o desenvolvimento do organismo não se encerra com o nascimento da criança, tampouco com a formação de um indivíduo adulto. Ele é um processo contínuo de transformações, que se inicia com a fecundação do óvulo e se conclui com a morte do indivíduo. Minto! O processo já estava em curso, no corpo dos genitores, antes da fecundação; e não estanca nem mesmo com a morte do indivíduo, uma vez que, após a morte, organismos saprófagos (bactérias, fungos etc.) irão realizar o trabalho de decomposição da matéria orgânica, devolvendo para a natureza os componentes químicos aí envolvidos.

Pois bem: e quanto à matéria bruta? Será que no âmbito da chamada matéria inanimada encontramos objetos estáveis, invariáveis, fixados de uma vez por todas numa determinada forma? Ao que tudo indica, não! Tomemos o exemplo de uma rocha. Por mais que da perspectiva humana suas transformações sejam lentas, não podemos negar que esse objeto é o resultado atual de uma quantidade imensa de eventos geológicos, os quais ocorreram ao longo dos milênios e que continuam a se realizar silenciosamente. Para mencionar apenas os fenômenos mais notáveis, uma rocha sofre constantemente a ação do vento e das águas. Se essas ações eólicas e pluviais deslocam um grão de areia da direita para a esquerda, de cima para baixo, pode-se dizer que a rocha já não é a mesma, posto que se alterou, embora minimamente, de modo imperceptível para o olho humano. Convenhamos: essas pequenas modificações acontecem o tempo todo. A rocha – assim como o resto da matéria bruta – encontra-se igualmente envolvida pelo gigantesco processo de transformação de todas as coisas.[1]

---

1 Não é à toa que Bergson admira a nova física (a física do final do século XIX e início do XX, ou seja, o eletromagnetismo e a mecânica quântica), pois ela demonstra que a matéria, particularmente no nível subatômico, não é constituída por corpúsculos sólidos que se chocam, mas por um campo de forças, de movimentos, de relações.

Por fim, os objetos técnicos, produzidos pela ação humana (casas, máquinas, livros...), também apresentam a mesma característica que foi encontrada na consciência, nos seres vivos em geral e na própria matéria bruta. Neste momento, estou escrevendo sobre a mesa de madeira que herdei de meu pai, o qual, por sua vez, herdou do meu avô, e que pretendo deixar para meus filhos e, talvez, para meus netos. É bem provável que essa mesa, por ser de madeira maciça, resista a cinco gerações. Mas fatalmente chegará o dia em que a mesa perderá seu vigor, sua resistência, sua utilidade. Será jogada no lixo e se desintegrará, como tudo o mais, dispersando seus elementos. A propósito, numa sociedade de consumo, é de todo interesse que os objetos sejam rapidamente descartados, rapidamente substituídos por outros objetos.

Após essas exemplificações simples, já podemos dizer – juntamente com o filósofo Henri-Louis Bergson (1859-1941) – que a realidade não é composta por coisas prontas. O fixo, o acabado, o inalterável só pode ser obtido por meio de abstração, ou seja, de trabalho intelectual (na geometria, por exemplo, quando se constrói o conceito de triângulo retângulo, concebe-se uma figura plana que possui sempre as mesmas propriedades, a mesma definição). Trata-se de meras ideias, perfeitamente concebíveis pela nossa inteligência, mas que não correspondem ao próprio real, tal como ele é em si. Se apreendêssemos o real de modo desarmado, diretamente, aquém dos conceitos, das ideias gerais que usamos para interpretá-lo, notaríamos que ele é, em todos os níveis (psicológico, biológico, físico-químico etc.), movimento contínuo, transformação, processo. Para empregar o termo filosófico apropriado: o real é "devir". Essa foi a constatação mais importante da filosofia de Bergson. Na verdade, ele enfatizou algo bastante evidente: nada é estático ou inerte, apesar de chamarmos a matéria bruta de "matéria inerte". Ao contrário, tudo vibra e se transforma.

Alguns filósofos modernos, hoje chamados de mecanicistas, conceberam o real como um sistema de corpúsculos imóveis em si mesmos, de forma que precisaram explicar como esses corpúsculos foram postos em movimento, que força os animou, combinando-os

de diversas maneiras e, assim, produzindo todos os fenômenos da natureza. René Descartes, por exemplo, sentindo a dificuldade do problema, apelou e recorreu a Deus: Deus é a causa dos movimentos que constatamos na natureza. Bergson, por sua vez, reconhecendo o embaraço desses filósofos mecanicistas em explicar a origem do movimento, pontuou que é preciso pensar o real, desde sempre, como atividade; enfim, como algo que está "se fazendo" e que nunca se conclui. O fruto não é a conclusão da árvore, assim como a árvore não é a conclusão da semente. São momentos de um processo que envolve toda a história do universo e que se prolongará indefinidamente no futuro. O problema maior, portanto, não é o de explicar como o movimento se acrescenta às partículas inertes, mas o de explicar como conseguimos conceber o estático, uma vez que tudo é movimento, devir incessante.

A opção pela imobilidade não é, todavia, exclusiva da modernidade. O hábito de pensar uma realidade estável como dado primordial, de sorte que o movimento viria a se acrescentar aos elementos imóveis, remonta à própria origem da filosofia, impregnando a história da metafísica desde os gregos pré-socráticos. Dentre esses filósofos, figura Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, como um dos principais responsáveis por desviar o pensamento da rota que o conduziria a uma verdadeira filosofia do devir. Nesse sentido, o mecanicismo moderno, coroado pela ciência moderna como a verdade do mundo natural, prolonga tendências que se enraízam na origem da racionalidade do Ocidente. Acompanhando as reflexões bergsonianas, esperamos que, ao longo de nosso trabalho, particularmente na conclusão, as razões pelas quais a filosofia optou pela imobilidade se esclareçam.

É necessário notar, ademais, que o bergsonismo não é, pura e simplesmente, a afirmação de um mobilismo universal. Na verdade, diante da realidade movente, Bergson não hesitou: o real não está no tempo, pois o real é tempo. Para expressar essa ideia, usou o termo "duração" (*durée*), que é a noção fundamental de sua filosofia. Com esse termo, quis dizer que o real é um processo temporal que nunca termina, jamais assumindo o aspecto de coisa acabada. Constatou

essa verdade filosófica primeiramente no plano da consciência (nível psicológico). Depois, estendeu-a aos domínios da matéria e da vida em geral (nível cosmológico), assim como, mais tarde, aplicou-a ao âmbito dos assuntos humanos: sociedade, moralidade e religião (nível antropológico).

Este é o itinerário que devemos percorrer aqui, para dar uma visão de conjunto da filosofia bergsoniana, ainda que deliberadamente introdutória. Em primeiro lugar, pretendemos mostrar o que é esse devir, essa duração que se manifesta no interior da consciência. Num segundo momento, desejamos amplificar a psicologia, no sentido da cosmologia, no intuito de explicitar que não é apenas a consciência que se define como mudança incessante, mas a totalidade do real. E, por fim, aplicaremos essa filosofia da mobilidade ou da temporalidade ao campo dos assuntos humanos (sociedade, moralidade e religião).

1
A PSICOLOGIA DE BERGSON

O ponto de partida

Após se aprofundar no estudo da psicologia de seu tempo – a psicofísica e a psicofisiologia, as duas primeiras modalidades de psicologia científica, as quais surgiram na segunda metade do século XIX –, Bergson redigiu e defendeu sua tese de doutorado: o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em 1889. Alguns anos depois, em 1896, publicou *Matéria e memória*, livro que ainda dedica parte importante de seu conteúdo ao debate com a psicologia científica. Nessas obras, o filósofo francês desenvolveu suas pesquisas sobre a natureza da consciência.

Importa observar, contudo, que seu ponto de partida foi a psicologia apenas por uma razão metodológica. Bergson perguntou: dentre todos os objetos de conhecimento, qual é o que está mais próximo de nós, sendo, portanto, mais acessível à nossa apreensão? Será a matéria em geral, posto que a percebemos o tempo todo? Será a matéria viva, em especial, já que dela participamos, por sermos também seres vivos? Será nosso corpo, uma vez que podemos percebê-lo externamente e senti-lo internamente? Não, nenhuma das alternativas é verdadeira! O objeto de conhecimento mais favorável a uma apreensão imediata é a nossa consciência. Isso acontece porque nossa

consciência é o único objeto que pode ser consultado diretamente e internamente por nós mesmos. Todos os demais objetos de conhecimento, inclusive nosso corpo, só podem ser investigados de fora, externamente e indiretamente, por meio de uma diversidade de procedimentos observacionais e experimentais. Ao contrário, nossa consciência pode ser auscultada por dentro, posto que ela só admite inspeção interna. É por isso que a crítica à psicologia experimental é o ponto de partida de sua filosofia, pois essa psicologia presume ser possível descrever a vida psíquica, de modo adequado, por intermédio de procedimentos externos (observações e experimentos), tal como se dá em todas as ciências naturais. Já o filósofo francês julga que somente uma apreensão da consciência como "dado imediato" pode nos ensinar algo sobre sua estrutura íntima.

Todavia, o fato de o psiquismo ser o mais acessível de todos os objetos não significa que ele seja o mais fácil de ser conhecido, como queria Descartes. Ora, é bem o contrário o que ocorre, pois o acesso à consciência imediata é um acesso especial, o qual só pode ser viabilizado após um exaustivo trabalho crítico, após uma difícil operação de afastamento de obstáculos (a mensuração, o conceito, a linguagem; enfim, todas as mediações através das quais buscamos nos apoderar cognitivamente do conteúdo de nossa consciência). Por essa razão, a abordagem da psicologia empírica foi sempre crítica. A preocupação central foi sempre a de demonstrar que essa psicologia não pode oferecer uma descrição correta da vida psicológica.

Sabemos que, ao se afastar da metafísica, a psicologia aderiu ao método experimental das ciências. Ao fazê-lo, pensou ser possível se desenvolver como mais uma ciência empírica. No entanto, por muito tempo, a psicologia (teoria da alma) foi uma parte da metafísica especial, juntamente com a cosmologia (teoria do cosmo ou do mundo) e a teologia (teoria de Deus). A metafísica especial, ao lado da metafísica geral ou ontologia (teoria do ser), pretendia recobrir um campo importante do programa clássico da filosofia. Contudo, no século XIX, época impregnada de positivismo e de convicções antimetafísicas, os psicólogos começaram a rejeitar as inclinações especulativas de sua disciplina, associando-a ao método científico

de conhecimento e finalmente dando um *status* positivo ao saber que elaboravam. Nessa direção, a psicologia passou a medir os estados de consciência, tendo em vista determinar as leis que registram as regularidades dos fenômenos psíquicos. Claro está que, para serem respeitadas na comunidade científica, as leis psicológicas precisaram ser matemáticas, ou melhor, matematicamente enunciadas.

Engajados nessa tarefa, muitos psicólogos oitocentistas (Wilhelm Wundt, Gustav Theodor Fechner, Hippolyte Taine, Théodule Ribot, Pierre Janet etc.)[1] passaram a estudar cientificamente os fatos de consciência. A princípio, dedicaram-se aos estados simples (esforços musculares e sensações), no intuito de compreender a natureza dos dados psicológicos a partir da causa física (estímulo ou excitação), já que somente essa última pode ser efetivamente atingida pelo método experimental. Como há, no plano superficial da experiência consciente, um evidente acordo entre causa física e efeito psicológico, os psicólogos presumiram que a vida psíquica inteira pode ser concebida como determinada pelos estímulos ambientais e pelas excitações orgânicas. Assim procedendo, a psicologia empírica passou a sustentar que a qualidade do efeito psicológico, o único dado que testemunhamos internamente, é passível de ser conhecida e descrita através da quantidade da causa física, que percebemos externamente (por exemplo, quanto maior for o estímulo luminoso, mais intensa será a sensação de luz). É nesse ponto que se encontra o núcleo da crítica de Bergson.

Em primeiro lugar, é preciso constatar uma generalização apressada na argumentação dos psicólogos. Eles perceberam uma relação causal evidente entre evento físico e evento psíquico, em alguns casos bastante simples (sensação de luz, peso, calor etc.). Em seguida, estenderam essa relação para a totalidade da vida psicológica. Nessa manobra, fizeram da consciência um mero dado passivo,

1 De modo geral, é possível dizer que, no *Ensaio*, Bergson atacou a psicologia científica alemã (Wundt, Fechner etc.), aqui chamada psicofísica; e, em *Matéria e memória*, a psicologia francesa (Taine, Ribot, Janet etc.), aqui chamada psicofisiologia.

efeito de causas naturais: físicas ou fisiológicas. Assim, tudo o que ocorre na consciência é uma espécie de reação a uma ação que se dá sempre fora da consciência, no mundo da matéria, seja no corpo (objeto da fisiologia), seja no ambiente (objeto da física). Não é outra a razão pela qual as duas primeiras modalidades de psicologia científica foram justamente a psicofísica e a psicofisiologia, isto é, tentativas de compreender o psicológico ora a partir do mundo físico, ora a partir dos processos fisiológicos. Em todo caso, a consciência seria concebida sempre como efeito de eventos objetivos, materiais. Esses eventos positivos seriam as verdadeiras causas dos fenômenos psicológicos, cabendo à psicologia estudar o psíquico com base na fisiologia (neurologia, anatomia patológica etc.) ou na física (óptica, acústica etc.).

Em segundo lugar, o filósofo aponta um círculo vicioso ou petição de princípio nesse tipo de abordagem da consciência. Para que o programa de pesquisa da psicologia científica se justifique, ela precisa demonstrar de modo experimental que há correspondência entre os eventos físicos (que ocorrem no mundo externo) e os eventos psicológicos (que acontecem na interioridade da consciência). A psicologia necessita, antes de tudo, demonstrar empiricamente essa correspondência, já que as experiências que realiza implicam sua veracidade. No entanto, na prática de pesquisa propriamente dita, para demonstrar empiricamente que há correspondência entre causa física e efeito psíquico, o psicólogo já pressupõe que há correspondência entre as duas instâncias. Ou seja, aquilo que cabe demonstrar (a hipótese) é assumido como verdadeiro desde o início da pesquisa (como um postulado). É justamente isso que se chama petição de princípio, em lógica e teoria do conhecimento.

A psicologia científica trabalha dessa maneira desajeitada porque adota, inconscientemente, um pressuposto metafísico, oriundo do início da modernidade (Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz etc.). Aceita como postulado (tese não demonstrada, mas admitida como verdadeira) um enunciado metafísico, o qual ficou conhecido como "paralelismo psicofisiológico". Segundo esse postulado, existem duas séries de eventos: a dos eventos físico-fisiológicos

(que são materiais ou extensos) e a dos eventos psíquicos (que são mentais ou inextensos). Essas duas séries se desenvolvem de modo a se corresponderem ponto por ponto, isto é, dado um determinado evento físico-fisiológico, há um evento psicológico correspondente, e vice-versa. Os filósofos metafísicos que colocaram o postulado paralelista não se preocuparam muito em esclarecer até o fundo qual das séries causava os fenômenos da outra. Limitaram-se a dizer que as duas séries são paralelas.

Com o avanço das pesquisas empíricas e com o surgimento da psicologia científica, entretanto, muitos pesquisadores acabaram afirmando que são os eventos físicos e fisiológicos que desempenham o papel ativo, quer dizer, atuam como causas dos eventos psíquicos. De modo geral, essa postura teórica ficou conhecida na França como "organicismo", uma vez que enfatiza a centralidade do organismo e de sua interação com o ambiente na explicação dos eventos psicológicos. No plano da consciência, por conseguinte, só há reação, epifenômeno, passividade. A causa está sempre no fisiológico ou no físico. A consciência limita-se a repercutir em seu domínio o que ocorre fora dele.

O problema está no fato de nenhum psicólogo ter conseguido provar essa relação causal entre o físico-fisiológico, de um lado, e o psicológico, de outro, sem já pressupor essa relação causal. Assim, a correspondência entre as duas ordens de realidade – que, no interior da psicologia, se desenvolveu como interação causal –, nunca passou de um pressuposto metafísico da pesquisa empírica em psicologia. Sem dúvida, trata-se de um pressuposto indispensável para que os experimentos que os pesquisadores do século XIX realizavam tivessem algum sentido. Mas, ainda assim, estamos diante de uma convicção não demonstrada, de um princípio dogmático.

E, em terceiro e último lugar, o ponto central da crítica que nosso filósofo endereça à psicologia de seu tempo se encontra na denúncia da noção de "grandeza intensiva". A mencionada correspondência entre a quantidade de causa física e a qualidade do efeito psicológico só foi viabilizada pelo uso que a psicologia fez dessa noção. Isso quer dizer que os psicólogos do século XIX acreditavam que um estado

de consciência é uma grandeza de um tipo especial, uma espécie de grandeza virtual, mas que, curiosamente, exibe a mesma estrutura da grandeza extensiva (a que define os objetos materiais). Essa grandeza intensiva teria a natureza da extensão, só que ainda não se estendeu, não se desdobrou no espaço, na exterioridade. Por isso, é uma grandeza que permanece recolhida em si, em estado comprimido ou sob a forma de intensidade. Ocorre que semelhante noção é contraditória em seus próprios termos, visto que reúne no mesmo conceito um elemento quantitativo (grandeza) e outro qualitativo (intensidade). Os psicólogos dessa época não viram problema algum na aplicação dessa noção ambígua aos dados da consciência, pois eles queriam exatamente isto: mostrar que a quantidade (grandeza), detectável no mundo externo, constitui a qualidade (intensidade), detectável no domínio interno.

Evidentemente, se uma noção contraditória se encontra na própria base da psicologia científica, não se pode esperar nada de promissor dessas teorias. Nesse sentido, a grandeza intensiva não é nada além de um esquema de inteligibilidade que nos permite assimilar um dado qualitativo (como são os dados da consciência) em quadros quantitativos, portanto, mensuráveis e calculáveis, disponíveis à racionalidade científica. Mais do que isso, nessa compreensão defeituosa do conteúdo da consciência, todas as vivências psicológicas, qualitativamente distintas no domínio da experiência interna, tornam-se abruptamente homogêneas, diferenciando-se umas das outras apenas quantitativamente (umas mais, outras menos intensas). Na consciência, como no mundo material, só haveria diferenças quantitativas, diferenças de proporção ou, como diz Bergson, "diferenças de grau".

O que essa inteligibilidade científica do psiquismo não compreende é que existem dois níveis de consciência, dois tipos de fatos psicológicos. Por um lado, há os fatos psicológicos superficiais, os quais constituem os dados investigados pela psicologia empírica; por outro, têm-se os estados profundos, completamente negligenciados por esse tipo de pesquisa. Os primeiros estão visivelmente conectados com a causa física ou fisiológica, por conseguinte, estão

aptos, em alguma medida, a receber um tratamento quantitativo. Os segundos são autônomos, independentes das causalidades naturais e, desse modo, não quantificáveis. É aceitável chamar esses estados profundos de "sentimentos" e asseverar que eles "se bastam a si mesmos", não sendo efeitos de fenômenos ou processos que ocorrem alhures (no mundo externo ou no corpo próprio).

Os exemplos mais ilustrativos de sentimentos profundos são encontrados na arte. Por essa razão, são chamados de "sentimentos estéticos". Com efeito, quando apreciamos uma obra de arte, um quadro, por exemplo, estamos diante de um campo de estímulos visuais, tal como em qualquer outra percepção cotidiana. As cores, as formas, a incidência de luz etc. constituem esse campo físico de estimulação sensorial. No entanto, a experiência estética que uma obra de arte pode suscitar é incomensurável com esse campo empírico. Quando realmente experimentamos um sentimento estético, quando uma obra nos toca e nos comove, a experiência psicológica excede o plano dos estímulos, de tal maneira que não se pode mais dizer que ela foi causada por aquele conjunto sensorial. Não é verdade que, de acordo com o princípio de causalidade, o efeito não pode ter mais realidade do que a causa?[2] Prova dessa incomensurabilidade entre causa física e efeito psíquico é que podemos muito bem olhar para uma tela e não experimentar absolutamente nada de extraordinário. Em outro momento, em que estamos mais receptivos, podemos olhar a mesma tela e provar um sentimento estético, desfrutar da obra.

O que se quer mostrar com isso é que a experiência psíquica profunda é mais rica do que as causas físicas que a ocasionam, posto que ela se desenvolve espontaneamente no interior da consciência.

---

2 Como se sabe, o princípio de causalidade proíbe que o efeito seja mais vivaz do que a causa. A realidade do efeito é extraída da realidade da causa. Por essa razão, o efeito deve ser proporcional à sua causa. Caso contrário, de onde o efeito extrairia seu excedente de realidade? Seríamos obrigados a admitir que ele o extrairia do nada. Ora, outro princípio lógico da racionalidade científica é: do nada, nada vem. Portanto, o estudo bergsoniano da dinâmica psicológica precisa retirá-la do plano da causalidade.

Desse raciocínio decorre a ideia de que são estados autônomos, os quais se bastam a si mesmos, em oposição aos estados passivos, diretamente derivados de causalidades naturais. Um estado profundo amadurece na interioridade, possui dinâmica própria e não é redutível aos dados estáticos que podem ser isolados e apontados como suas causas físicas. É bem verdade que os estados profundos são qualitativos; no entanto, essas qualidades não são dados psicológicos inertes, fixados em estados monolíticos, meras cópias petrificadas de impressões sensíveis. Em realidade, não há "atomismo psicológico", ou seja, cada estado de consciência sendo concebido como um átomo psíquico, isolado dos demais. Pelo contrário, as qualidades são animadas internamente. Daí Bergson ter designado a consciência profunda como um "progresso qualitativo". Em suma, as constatações fundamentais da abordagem da consciência profunda são estas: a consciência não é una, mas múltipla; não é estática, mas dinâmica; não é determinada, mas livre.

Após esse exame crítico da psicologia empírica – que denuncia a insuficiência da descrição científica do psiquismo, evidenciando que a consciência é uma multiplicidade dinâmica de elementos, os quais se organizam de forma muito particular –, podemos afirmar, juntamente com Bergson, que o associacionismo, outra postura teórica dominante na psicologia do século XIX, diretamente derivada do empirismo inglês (John Locke, David Hume, John Stuart Mill etc.), também não oferece uma compreensão correta da vida psíquica. Na perspectiva associacionista, a consciência é uma multiplicidade de átomos psicológicos que se combinam de acordo com leis de associação. Os estados psicológicos se relacionariam conforme a semelhança (a percepção de um retrato e a lembrança do retratado), a contiguidade (a ideia de montanha e a ideia de vale) ou a causalidade (a representação do fogo e a representação do calor). Nessa concepção, toda a vida mental é posta em movimento pelas leis da associação, uma vez que o estado psíquico é, nele mesmo, inerte, tal como o átomo físico no mecanicismo clássico. Nada mais distante da compreensão bergsoniana da vida interior do que a versão associacionista, contra a qual nosso filósofo dedicou muitas páginas de sua obra.

Cumpre acrescentar que o dinamismo interior é, em última análise, espontaneidade, capacidade de se autoconstituir; numa palavra, liberdade. Logo, precisa ser investigado cuidadosamente, por meio de procedimentos específicos, que não coincidem com os procedimentos da pesquisa empírica, os quais geralmente submetem todos os seus objetos à lógica do determinismo. Somente assim a real natureza da consciência poderá se manifestar. Sem dúvida, a consciência não exprime uma mera sucessão linear de estados psicológicos – "Uma série de contas-entes ligadas por um fio-memória", para recordar aqui um verso de Fernando Pessoa, extraído do poema "Lisbon Revisited" –, tampouco exprime uma combinatória de componentes inertes e isolados uns dos outros, formando arranjos à maneira de um mosaico. A consciência é um processo mais desafiante: uma "multiplicidade de fusão", uma "sucessão sem exterioridade recíproca", como ficará claro na sequência.

Enfim, a consciência profunda exibe uma mobilidade que já indica a duração, o tempo real como sua estrutura íntima. Mas a compreensão desse ponto exige uma crítica da concepção convencional do tempo, que organiza a vida psíquica ordinária, substituindo-a por uma apreensão direta, imediata, da temporalidade psicológica, a qual revelará a realidade extraordinária da duração, dada somente numa intuição.

O tempo falsificado

Convém examinar agora, de modo mais detalhado, essa noção central no itinerário crítico do filósofo: a noção de tempo falsificado, chamada por ele de "tempo homogêneo". Aqui, não há mistério: o tempo homogêneo é o tempo cronológico, o tempo que organiza a experiência comum do mundo. É curioso notar que o filósofo francês considera que nossa experiência comum do tempo é uma experiência que nos mascara a verdadeira realidade do tempo. Naturalmente, organizamos nossa vida prática, social e até mesmo nosso conhecimento racional no tempo cronológico, que é o tempo sequencial

dos relógios. Como se sabe, o tempo cronológico é constituído por unidades temporais absolutamente idênticas. Um dia tem sempre vinte e quatro horas, uma hora, sessenta minutos, um minuto, sessenta segundos, e um segundo, no relógio atômico (o mais preciso dos nossos relógios), corresponde sempre a 9.192.631.770 oscilações do átomo de césio-133. Chega-se, assim, a uma unidade mínima quantificável e bem definida, saciando nossa sede de racionalidade matemática.

É possível dizer, então, que o tempo homogêneo é constituído por instantes sem qualidade, uma vez que são todos iguais, um mero *quantum* determinado de modo exato. Justamente por isso, é chamado de homogêneo. Assim concebido, dez minutos – quer eu esteja numa fila de banco, quer namorando ou ouvindo minhas músicas prediletas – terá sempre a mesma quantidade de unidades temporais, de instantes. Essa quantidade é objetivamente invariável, embora minha experiência interna, subjetiva, me mostre que, num caso, os dez minutos se arrastaram e, no outro, passaram muito depressa. Do ponto de vista do tempo homogêneo, isso pouco importa, pois o tempo é pensado como quantidade e não como qualidade.

Ocorre que o tempo homogêneo é apenas uma forma vazia, na qual ordenamos os acontecimentos externos e internos numa sucessão. Immanuel Kant, no século XVIII, já havia definido o tempo como "forma de sucessão". Aprendemos com ele que o tempo é subjetivo, significando com isso que é uma estrutura da "sensibilidade" do sujeito, a qual permite ordenar os eventos da natureza e de nossa própria consciência (sucessão de estados psicológicos) numa sequência unidimensional. Por isso, Bergson considerou que Kant deu a definição perfeita do tempo homogêneo, mas não a do tempo real.

Segundo o filósofo francês, a concepção kantiana do tempo prolonga a concepção comum, isto é, a do tempo cronológico ou tempo falsificado: sequência descontínua de instantes idênticos. No entanto, é inegável que essa compreensão do tempo desempenha um papel fundamental no âmbito da vida prática. De fato, organizamos nosso cotidiano no tempo homogêneo (relógios e calendários): distribuímos os acontecimentos passados em sua sequência correta,

projetamos os acontecimentos futuros na ordem de nossos compromissos e expectativas etc. Todavia, a questão que se impõe é: esse modo temporal que inventamos para balizar a vida cotidiana é de fato o próprio tempo?

Bergson, como já é possível pressentir, responderá negativamente a essa pergunta. O tempo homogêneo ou tempo cronológico é uma construção intelectual, um esquema simbólico que nossa inteligência é capaz de produzir, a fim de organizar a experiência prática do mundo. Esse tempo esquemático (t^1, t^2, t^3...) se impôs tão poderosamente a nós que passamos a empregá-lo até mesmo no âmbito do conhecimento teórico (nas ciências e na filosofia). Não há dúvida de que o tempo homogêneo é o tempo que opera na física, como uma das variáveis indispensáveis na determinação dos eventos naturais. Não há dúvida, também, de que a maior parte dos filósofos o concebeu exatamente dessa maneira. O sucesso e a utilidade do tempo homogêneo foram tão expressivos, no âmbito da vida prática e do saber científico, que acabamos por universalizar essa concepção, projetando-a também sobre o fluxo de nossa consciência. Esse movimento desaguou na psicologia associacionista do século XIX.

Acontece que o tempo, assim entendido, se confunde com o espaço. Na verdade, é preciso assinalar que nossa compreensão convencional do tempo é um desdobramento do espaço.[3] O espaço, sim, é formal, um "meio vazio e homogêneo", isto é, um meio abstrato, sem qualidades. É certo que todas as partes do espaço são absolutamente idênticas. São os objetos que as ocupam, por possuírem qualidades, que determinam as diferenças que os nossos sentidos captam na realidade externa. Considerado sozinho, isolado das qualidades das coisas, o espaço se reduz a uma mera forma vazia, mas no interior da qual todas as coisas são apreendidas (aliás, como seria

---

3 Essa compreensão do tempo encontra sua expressão mais radical na Teoria da Relatividade de Albert Einstein, porque essa teoria física fez do tempo a quarta dimensão do espaço. Nesse sentido, vale lembrar que Bergson manteve um diálogo crítico com Einstein, o qual resultou na obra *Duração e simultaneidade*, publicada por Bergson em 1922.

possível apreender um objeto fora do espaço?). Nessa direção, nosso autor vai mais longe do que Kant e diz que o espaço é a forma através da qual nós, seres inteligentes, estruturamos a experiência externa e a experiência interna num esquema de justaposição: justapomos nossas sensações, as representações dos objetos do mundo e até mesmo nossos estados de consciência. Assim, o espaço não é, como queria Kant, unicamente a forma do sentido externo, pois ele é também a forma do sentido interno, visto que atua igualmente na organização da experiência psicológica, dos estados de consciência. O espaço é a forma geral de nossa experiência, externa e interna, uma vez que ele se desdobra em tempo homogêneo.

Diante disso, podemos perguntar: como representamos a multiplicidade de estados psicológicos que há em nós? A resposta da tradição filosófica e psicológica não é surpreendente: representamo-la tal como representamos os objetos do mundo, ou seja, justapondo um estado psíquico ao lado do outro (espaço), um estado após o outro (tempo homogêneo). Efetivamente, nosso filósofo sustenta que a sucessão psicológica, pensada em termos kantianos, nada mais é do que um desdobramento da justaposição espacial. Trata-se, a bem dizer, de um simulacro de sucessão. A sucessão concreta, que de fato há na consciência, é outra coisa: é "sucessão sem exterioridade recíproca", ao passo que a sucessão kantiana se traduz por um conjunto de instantes consecutivos.

Não há dúvida de que dois pontos não podem ocupar o mesmo lugar do espaço ao mesmo tempo, pois, se assim o fizerem, se reduzirão a um único ponto, pois nada poderá diferenciá-los. Isso significa que o espaço exige sempre que todos os seus elementos sejam expulsos uns dos outros, quer dizer, sejam exteriorizados ou justapostos. Além disso, no espaço, todos os seus componentes são dados de uma única vez, num único instante ou simultaneamente. É por isso que sua definição técnica, na filosofia de Bergson, é esta: "exterioridade recíproca sem sucessão". No espaço, não há o antes e o depois, o passado e o futuro; no espaço, só há o presente. Todos os componentes do espaço são dados num único golpe. Nada se sucede e, por isso mesmo, tudo coexiste.

Ora, se o espaço pode ser assim definido, como uma forma de justaposição, um esquema de inteligibilidade do real, desenvolvido pelo ser inteligente, enfim, como um meio homogêneo, então, como podemos reencontrar todas as suas propriedades na concepção convencional do tempo? Notamos com estranhamento essa assimilação. O tempo não pode ser justaposição de instantes idênticos, esquema de inteligibilidade, tal como o espaço. Primeiro, porque o tempo é sucessão e não simultaneidade; segundo, porque o tempo é a própria estrutura da consciência e não uma mera forma, através da qual a consciência captaria a realidade. Fundamentalmente, o tempo não pode ser homogêneo, uma vez que o espaço já o é. Se um meio homogêneo significa aqui um meio sem qualidades, no qual todas as suas partes são absolutamente idênticas, como duas formas de homogeneidade podem conviver? Como conceber a diferença entre uma homogeneidade espacial e uma homogeneidade temporal, uma vez que a ideia de homogeneidade proíbe toda diferença? Eis o contrassenso denunciado na noção de tempo homogêneo, o qual, aliado ao espaço homogêneo, ordenaria toda a nossa experiência. A tese sustentada pela filosofia bergsoniana é a de que o tempo homogêneo só tem realidade na medida em que é um desdobramento do espaço. É espaço disfarçado de tempo.

Se o tempo homogêneo pode ser entendido como um esquema de inteligibilidade cuja função seria organizar o fluxo dos vividos, isso se deve ao fato de ele já se encontrar contaminado pelo espaço – esse sim esquemático, formal, abstrato. Se o espaço é, por excelência, uma forma da inteligência, o tempo homogêneo, dele saído, será também uma construção intelectual, que se encontra presente no senso comum, na ciência e na filosofia tradicional por causa de sua utilidade. O que explica a atratividade do tempo homogêneo é sua praticidade, sua capacidade de organizar a experiência prática e social do mundo. Caso nos inquietemos com sua realidade fundamental, logo perceberemos que ele é um artifício, construído de acordo com as exigências da vida ativa. Enfim, o tempo homogêneo não nos revela a verdadeira natureza do tempo, antes a esconde.

Ocorre que normalmente não se consulta a própria experiência do tempo, o tempo vivido. Aceitamos sem crítica o tempo abstrato

do senso comum, das ciências e da filosofia. Apenas o aplicamos às nossas experiências internas, ordenando-as de acordo com sua lei. Se nos permitem uma metáfora, tudo se passa como se o tempo fosse o leito, e a experiência vivida, o fluxo do rio. O tempo é somente o meio, o recipiente, o "lugar" por onde os vividos desfilam, fluem. Insistindo na metáfora, tudo se passa como se Bergson quisesse mostrar que o tempo real não é o leito do rio, pois é o próprio rio, o próprio escoar dos acontecimentos, dos vividos. E esse rio não tem leito, não tem fundamento ou substrato. É puro fluxo. Assim, o tempo não é mera forma, ordenando numa série de instantes consecutivos o conteúdo da experiência; ele é, ao contrário, a própria experiência, a própria realidade movente.

Cumpre notar, de resto, que, além desses esquemas de inteligibilidade (espaço e tempo homogêneos), nossos hábitos cognitivos, nossa linguagem e nossos conceitos também impedem ou, ao menos, dificultam a apreensão do tempo real. Tais obstruções são constatáveis desde os primeiros escritos do filósofo, desde seus primeiros enunciados. Por isso, o retorno ao tempo real só se dá precedido, de um lado, por um trabalho crítico, de outro, por um esforço intuitivo. A primeira parte desse itinerário, o trabalho crítico, percorremos minimamente aqui, tematizando a polêmica com a psicologia e a denúncia dos mencionados esquemas de inteligibilidade, subjacentes à apreensão científica da consciência. Foi preciso insistir que a representação simbólica do real não é o próprio real. A representação esquemática do tempo não é o próprio tempo. Teremos de perfurar, doravante, a malha simbólica que nos separa do real, por meio de um agudo ato intuitivo. Resta, portanto, explorar a intuição, a busca do imediato, a fim de mergulhar na intimidade do tempo.

O tempo real

Como vimos, a definição lapidar do tempo homogêneo é: sucessão descontínua de instantes idênticos. É evidente que semelhante definição faz do tempo não uma realidade concreta, mas um esquema

de inteligibilidade, uma mera noção abstrata; numa palavra, uma forma vazia. O tempo homogêneo não é o tempo vivido, porque ele é somente a forma que recebe os vividos, o conjunto das experiências. É contra essa concepção abstrata do tempo que devemos nos rebelar. É preciso mostrar que a duração é a realidade vivida da consciência, que o tempo é desvelado por uma psicologia profunda, a qual adere às qualidades psíquicas, sem mediações matemáticas, linguísticas ou conceituais. Decerto que tal apreensão só se torna possível se nos voltarmos para nós mesmos e aprofundarmos a posse de nosso psiquismo, afastando-nos das exigências da ação, da vida social e até mesmo da linguagem comum, essa última, responsável por coordenar a dimensão prática da existência humana. É preciso, enfim, um retorno à consciência imediata, aquém dos conceitos e da linguagem,[4] das mensurações e dos esquemas de inteligibilidade. Em suma, aquém de tudo o que foi laboriosamente construído pela nossa inteligência instrumental, a fim de facilitar nossa ação sobre o mundo. Só assim será possível testemunhar a realidade do tempo, da duração, como o próprio núcleo da consciência.

É certo que não é por meio da introspecção que se obtém esse contato *sui generis* com a consciência profunda. A introspecção é um procedimento empírico, através do qual podemos consultar nossos fatos psicológicos. Ela nos dá acesso somente aos fatos psíquicos: lembranças, imagens, ideias etc. Do mesmo modo, não é por meio da reflexão que se alcança a consciência imediata. A reflexão, no sentido moderno, ou seja, cartesiano, é uma operação intelectual que nos revela verdades necessárias.[5] Resta, portanto, a intuição.

---

4 A questão da linguagem surge sempre carregada de ambiguidades. Por um lado, nosso filósofo parece admitir que a duração é, no limite, inefável. Por outro, esforça-se para dizer o que é o tempo, já que essa é a própria tarefa da filosofia, a qual exige uma verdadeira rejeição das tendências espacializadoras da linguagem comum, em parte responsáveis pela conversão da duração pura em tempo homogêneo. A filosofia bergsoniana inteira oscila entre essas duas atitudes.

5 O *cogito* cartesiano, isto é, a proposição "penso, logo existo", é a primeira verdade universal e necessária, obtida pela reflexão. Na terminologia cartesiana, trata-se da primeira evidência indubitável. Podemos duvidar de todas as coisas, mas não podemos colocar em dúvida que estamos duvidando, posto que, assim

E é somente pela atitude intuitiva que Bergson vai almejar o imediato. Mais do que simplesmente mostrar a viabilidade teórica da duração, a intuição promove um contato direto com a realidade do tempo. Deveras, a intuição é o único ato de conhecimento que preserva, por um lado, a ideia de imediatidade e, por outro, a origem extraintelectual.[6]

É significativo constatar que, aqui, não se trata de reanimar a "intuição intelectual" da tradição metafísica, criticada em termos definitivos pela filosofia kantiana. Na verdade, o que se propõe é uma nova forma de intuição, ligada ao instinto e à vida, e capaz de realizar uma apreensão direta de um objeto de conhecimento, apreensão que promove uma "coincidência" ou "simpatia" entre aquele que conhece e a coisa conhecida. É assim que se instaura, no bergsonismo, uma nova forma de metafísica. Em realidade, é graças a essa instância privilegiada de conhecimento, a intuição, que a consciência profunda pode ser auscultada diretamente, em seu timbre natural, tal como é em si. Nesse caso, o sujeito do conhecimento não toma distância em relação ao objeto conhecido. Ele é, ao mesmo tempo, aquele que conhece e a coisa conhecida. Por isso, a consciência que apreende a si mesma, sem mediações, constitui uma instância especial de conhecimento. Nosso poeta Jorge de Lima perguntava, no longo poema "Invenção de Orfeu": "como conhecer

---

procedendo, continuamos no ato da dúvida. E duvidar é uma forma de pensar. Portanto, enquanto duvido, penso, e, enquanto penso, existo. Há pelo menos uma coisa cuja existência não pode ser colocada em dúvida: a existência da "coisa pensante".

6 É bem verdade que na tradição filosófica, por muito tempo, a intuição foi pensada como intelectual. Foi a filosofia de Kant que, no final do século XVIII, mostrou que toda relação imediata com um objeto de conhecimento se dá apenas no plano da sensibilidade. Dessa maneira, Kant asseverou que a intuição não está sediada no entendimento; logo, não há intuição intelectual. A intuição está na sensibilidade, são as duas formas puras da sensibilidade (o espaço e o tempo). Com isso, refutou toda uma tradição filosófica calcada na intuição intelectual, chamada de "metafísica dogmática". E desde então as noções metafísicas (Deus, alma, cosmos e ser) não puderam mais ser conhecidas por meio de uma intelecção privilegiada. Por isso, Bergson acreditou ser preciso abrir novos caminhos para a metafísica.

as coisas, senão sendo-as?" É exatamente isso o que a intuição bergsoniana promove: eu só conheço imediatamente minha consciência porque eu sou minha consciência. Como já foi dito, essa é a razão pela qual o filósofo francês elegeu a psicologia como ponto de partida da filosofia. Uma filosofia intuitiva, nos termos em que ele a propõe, só pode começar pelo psíquico, uma vez que só podemos coincidir plenamente com nossa própria consciência.

Do mesmo modo, é oportuno pontuar que, através do mencionado percurso crítico, o qual diz o que o tempo não é, se realizam os primeiros movimentos em direção ao que ele é. A passagem pela psicologia empírica visava justamente a mostrar que a vida psicológica não é atômica, não é um conjunto de estados de consciência isolados uns dos outros (cada um deles, um átomo psicológico), os quais se relacionariam somente por meio de associações. A multiplicidade psicológica não se organiza num tempo linear. O exame da psicologia empírica, que afastou o atomismo e o associacionismo do campo da consciência, conduziu a argumentação crítica de Bergson à ideia de tempo homogêneo. Isso ocorreu porque o tempo homogêneo é o esquema por trás da compreensão científica da consciência, sempre atomista e associacionista. Desconstruí-lo significava demonstrar a vacuidade do discurso científico acerca da natureza da vida psicológica. Se a multiplicidade qualitativa, encontrada na consciência profunda, não se estrutura num meio descontínuo, então, segue-se que essa multiplicidade se organiza de modo muito particular, fora da justaposição espacial e das associações externas. Resta saber em que consiste essa nova organização, pois ela nos fornecerá a ideia de duração.

Nessa perspectiva, por meio do debate crítico com a psicologia, podemos concluir que a multiplicidade psicológica apresenta uma estrutura singular, em tudo diferente da multiplicidade comum, isto é, da multiplicidade matemática. O que há na consciência é uma "multiplicidade de fusão", quer dizer, uma multiplicidade cujos termos se interiorizam, ao invés de se exteriorizarem. É por isso que é possível sustentar uma dupla significação da noção de "multiplicidade": existe, de um lado, a multiplicidade discreta, própria da matemática; e existe, de outro lado, a multiplicidade psicológica,

que é qualitativa e de interiorização. É essa segunda acepção da noção de "multiplicidade" que interessa ao nosso filósofo. É ela que se encontra no centro do psiquismo profundo. E, para caracterizar adequadamente a compreensão dessa multiplicidade – definidora, ao mesmo tempo, da consciência e da duração ou, se se preferir, da consciência como duração –, será preciso destacar ao menos quatro aspectos fundamentais: a) o dado qualitativo; b) a sucessão pura; c) a conservação do que passou e d) a criação. Percorrendo esses quatro tópicos, compreenderemos que a multiplicidade de fusão e a duração são uma única e mesma realidade.

De início, esperamos que tenha ficado claro, na seção anterior, que o tempo homogêneo é um tempo quantitativo, posto que todos os seus elementos são absolutamente idênticos e, consequentemente, desprovidos de qualidades. Expusemos ainda que os instantes homogêneos são totalmente exteriores uns aos outros, privados de "interpenetração", de sorte que podem ser assimilados como instantes matemáticos. Já o tempo real ou duração é uma multiplicidade qualitativa. O que isso quer dizer? Quer dizer, principalmente, que o tempo verdadeiro é experimentado de modo desigual: ora passa muito depressa, ora muito devagar; ora é vivido de maneira densa e luminosa, ora de maneira insípida e tediosa. Podemos constatar facilmente que experiências extraordinárias como a fruição estética, a angústia, o amor, o luto etc., produzem perturbações consideráveis na experiência do tempo, rompendo a cadência monótona dos instantes cronológicos e nos revelando sua insólita riqueza e profundidade. Sem dúvida, nesses casos, ainda não se trata de uma apreensão da duração, mas já se trata de um alargamento da realidade do tempo. Em tais experiências, diria Bergson, o tempo já não passa, jorra.

A temporalidade superabundante que aqui se tematiza, vivenciada em experiências excepcionais, testemunha que o tempo possui espessura, uma vivacidade normalmente escondida por trás dos interesses vitais e sociais do ser humano. É porque nada temos a fazer com essa explosão temporal que dela desviamos o olhar corriqueiro, domesticando-a em tempo homogêneo. Referindo-se à duração psicológica, nosso autor designou-a como uma "absurdidade

fundamental". Ora, para agir de modo eficaz, é necessário dispor de ordem e de lógica, é preciso articular meios e fins, planejar a ação, calcular as consequências etc. A descoberta de um devir enlouquecido no fundo de nosso espírito não contribui em nada do ponto de vista do sujeito prático. Nesse sentido, não é à toa que o bergsonismo dedica especial atenção ao artista e ao místico. O artista criador e o místico verdadeiro são exemplos de "individualidades privilegiadas", que se desvincularam da vida prática e mergulharam nessa absurdidade. Acontece que o artista e o místico não empreenderam esse esforço de aprofundamento da experiência do tempo para obter um resultado prático imediato, não visaram um benefício, um saber útil, uma aplicação técnica. A duração pura, a atividade que constitui o fundo da consciência não é um veículo de ação eficaz; porém, pode ser objeto de uma experiência extraordinária de conhecimento. A metafísica que daí deriva se configura, então, como um saber desinteressado, embora sem o teor especulativo e contemplativo da tradição, porque se trata de uma metafísica enraizada numa experiência inaudita, numa vivência intuitiva do tempo.

É inegável que pensar o tempo como dado qualitativo significa enfatizar que se trata de uma realidade vivida, bem mais do que pensada. O qualitativo pode ser testemunhado interna e diretamente pela consciência, pode ser experimentado, ao passo que o abstrato, o conceitual, tal como é o tempo homogêneo, só pode ser construído intelectualmente. Os empiristas modernos já mostraram que um dado qualitativo, em última instância, só pode ser vivido, não pode ser conceituado, analisado, explicado. Como explicar uma cor a um cego de nascença? A duração é algo dessa ordem de realidade: um dado qualitativo puro. Diante dela, a maioria de nós é cega de nascença.

Quanto ao segundo aspecto da duração, anteriormente destacado, devemos pontuar de início o seguinte: a sucessão mencionada aqui é uma "sucessão pura", em tudo distinta do arremedo de sucessão que se apresenta no tempo homogêneo (sucessão de termos justapostos, sucessão de instantes). Dizer que a sucessão é pura significa dizer que, nela, os termos que se sucedem não se exteriorizam reciprocamente, visto que a exterioridade recíproca é a característica

essencial do espaço, ou seja, da simultaneidade. É certo que pensar uma sucessão pura desafia nossos hábitos cognitivos. Normalmente, concebemos uma sucessão como a passagem do antes para o depois. E representamos o antes e o depois como exteriores um ao outro, visto que, do contrário, se confundiriam. Pois bem, a sucessão sem exterioridade recíproca, apresentada como uma das características fundamentais do psiquismo profundo, convida-nos a pensar o tempo como uma passagem contínua, sem lacunas, na qual os termos que passam se interiorizam, ao invés de se exteriorizarem. O instante passado, por não ser exterior ao instante atual, forma com ele um todo coeso, uma unidade que é, paradoxalmente, múltipla. Assim, o tempo é contínuo, porque os termos que se sucedem nunca se destacam uns dos outros; ao contrário, escoam de modo melífluo. É essa relação interna entre os segmentos temporais que nos impede de conceber o tempo de modo instantaneísta. Não há salto de um instante a outro, porque o passado impregna o presente, permanece no interior do presente. Por ser uma multiplicidade de qualidades que se interpenetram, é possível declarar que o tempo psicológico é continuidade de mudança.

Não há dúvida de que somente no espaço se pode representar uma coisa exterior à outra, uma coisa ao lado da outra. Dizer que o espaço é forma de justaposição, como se fez tantas vezes, significa dizer que ele é forma de exteriorização. No espaço, só há exterioridade recíproca sem sucessão. Por isso, sua definição técnica como "forma de simultaneidade" lhe cai perfeitamente bem. O tempo é, ao contrário, uma realidade na qual tudo passa e se interioriza. É por essa razão que o tempo se revela inicialmente no âmbito da consciência, pois a multiplicidade de dados psíquicos exibe justamente esta estrutura: um elemento psíquico penetra no outro. De fato, não há ideia sem uma coloração emocional, não há percepção sem um lastro de lembrança, não há sentimento sem uma carga de desejo ou de repúdio. Na consciência, os vividos se misturam, se compõem, se interiorizam. Mas essa interiorização, tratada no *Ensaio*, só se justifica filosoficamente com a tese da conservação do passado, desenvolvida em *Matéria e memória*.

Somos conduzidos, por conseguinte, ao terceiro aspecto fundamental da consciência: a conservação do que passou. Se o *Ensaio* enfatizava que o tempo é sucessão, *Matéria e memória* irá sublinhar que ele é principalmente conservação. Talvez por isso Bergson tenha optado pela palavra "duração" (*durée*) para designar o tempo (*temps*), pois duração significa passagem e permanência do que passou. O que dura persevera na realidade, ao passo que o instantâneo, isto é, o que não dura, não possui permanência, é tão fugaz que, quando nele pensamos, já não é mais. No limite, o instante é inapreensível. Nesse sentido, vale a pena conferir a angústia da personagem anônima de Clarice Lispector, no romance *Água viva*, perseguindo inutilmente o "agora", o fugidio "instante-já".

Ora, se é verdade que a duração é conservação, segue-se que a segunda obra do autor, *Matéria e memória*, ressignifica a noção de tempo, na medida em que a pensa através da memória. Naturalmente, só um ser dotado de memória, capaz de reter o passado e de ligá-lo internamente ao presente, pode viver o tempo, pode provar a duração. Um ser instantâneo, aprisionado no presente, só vive o presente, nada sabe dos estados anteriores pelos quais passou, assim como nada cogita sobre os estados vindouros. Um ser instantâneo não é capaz de preservar os momentos passados e organizá-los com o momento atual, tampouco possui expectativas, pois não se abre para o futuro, resignado que está com a atualidade. Tudo isso quer dizer que a memória é uma faculdade indispensável para se compreender a natureza do tempo. Mais ainda, é possível afirmar que a duração é memória, na medida em que é acumulação dos vividos no passado e emersão desse passado no presente, num presente que avança sem cessar em direção ao futuro.

Outra curiosidade vocabular do idioma francês é que lembrança se diz *souvenir* (*sous* + *venir* = vir de baixo),[7] remetendo à ideia de

---

7 O vocábulo "s*ouvenir*" se origina do verbo latino "*subvenire*". Segundo o *Dicionário latino-português*, de Santos Saraiva, "*subvenire*" significa "vir", "chegar", "sobrevir" etc., além disso, quer dizer também "vir ao espírito" e "oferecer-se ao pensamento".

que o passado emerge no presente. Decerto que, para Bergson, nossa experiência do tempo não é a experiência do presente, do instante. O presente puro é, tal como o instante matemático, a dimensão temporal inacessível à experiência, uma mera representação abstrata. Um tempo instantâneo, por definição, não pode ser vivido, uma vez que o instante, o agora, já deixou de ser presente para ser passado imediato, no próprio momento em que o pensamento o tematiza. Perseguir o agora é um esforço inútil, porque ele nunca é, porque acaba sempre sendo substituído por um novo agora, por um novo presente, por um novo instante, que também já deixou de ser. Assim, por essa via, notamos que o tempo instantâneo não pode ser o tempo da experiência. O tempo da experiência é sempre a experiência de um processo de emersão, de uma eclosão do passado no presente, uma vez que todo presente é também passado atualizado (Bergson enfatizou esse ponto ao demonstrar que toda percepção é reconhecimento, memória). Já o instante atual, isto é, o presente puro, é o limite ideal do processo (ideal significa aqui o que é concebível intelectualmente, mas inacessível à experiência, pois não há experiência sem que um fluxo de lembranças adira ao presente). O presente puro é o limite ideal entre um passado que se avoluma e um futuro sempre aberto.

Se alguém nos desafiar a apreender o instante atual, sentiremos o quanto ele é escorregadio. Percebendo essa peculiaridade do presente, nosso filósofo observou que a vida psicológica se desenrola essencialmente no passado, ou seja, naquilo que é conservado. O passado é a dimensão temporal fundamental em sua filosofia, muito mais do que o presente ou o futuro (o presente é inapreensível; o futuro ainda não é). Em última análise, é porque o tempo é ressignificado como memória, como conservação do que passou, que somos capazes de apreendê-lo como duração. Se só houvesse sucessão, tal como o *Ensaio* enfatizava, acompanharíamos o fluxo do tempo sempre situados em sua extremidade atual, ou seja, no presente, visto que nada restaria dos momentos passados. E, se só houvesse o presente, teríamos apenas repetição de instantes, sempre o mesmo. Seríamos, na verdade, seres impermeáveis ao tempo, tal como um objeto inanimado, incapazes de adquirir hábitos, de aprender, de recordar, de

esperar etc. Todavia, como é o passado que floresce num presente que avança em direção ao futuro, o tempo é duração vivida. O tempo é efetivamente essa sucessão pura, da qual falávamos anteriormente, quer dizer, uma sucessão que interioriza os momentos que se sucedem; porém, ele só é sucessão e interiorização porque esses momentos são conservados numa memória que contrai o passado no presente. Sem essa conservação e sem essa contração, retornaríamos ao instantaneísmo mais inflexível.

Nesse sentido, julgamos haver uma complementaridade essencial nas concepções desenvolvidas no *Ensaio* e em *Matéria e memória*. O tempo-sucessão do *Ensaio* já anuncia a duração-memória de *Matéria e memória* e, por outro lado, a noção de memória fundamenta a concepção da duração, tal como elaborada na primeira obra. Resta saber se o último aspecto do tempo, ao qual aludimos anteriormente, ou seja, a criação, também apresenta uma relação interna com a sucessão e a conservação.

É incontestável que esse último aspecto se manifestou plenamente apenas na obra de 1907, a saber, *A evolução criadora*. Nessa obra, ficou claro que a duração psicológica é também criação (além de qualidade, sucessão e conservação). Ela é invenção, "jorro de novidade". O que isso quer dizer? Quer dizer, principalmente, que o futuro não está pré-formado no presente, assim como o presente não estava contido no passado, sob a forma de esboço. Afirmar que o futuro é aberto significa dizer que ele é uma novidade, que não preexistia ao seu advento.[8] E o futuro só pode ser novidade assumindo-se que a sucessão e a conservação são propriedades efetivas do tempo. A sucessão indica que o tempo é um processo e não uma instância estática. Esse processo tem uma direção: o futuro. O tempo é, portanto, um processo que se encaminha para o futuro. Já a ideia de conservação ensina que a permanência absoluta de todos os vividos

8 Um episódio anedótico, que de fato ocorreu na vida de Bergson, conta que, certa vez, um jornalista lhe perguntou como ele concebia a grande obra dramática da próxima década. Bergson lhe respondeu que, se soubesse como seria a grande obra dramática da próxima década, ele a escreveria.

faz com que o novo vivido seja sempre qualitativamente mais rico do que os vividos anteriores, posto que ele contém todos os vividos anteriores e, a mais, o momento presente. Segue-se daí que cada novo momento da duração incrementa os momentos passados, enriquece a realidade do tempo. E a consciência que os vive se torna cada vez mais madura, mais saturada de conteúdo vivencial. Por isso, não é razoável pensar o tempo como repetição de instantes, como uma sequência previsível. Se o futuro é aberto, isto é, criador, segue-se que cada novo momento, em íntima relação com os momentos passados – como já mencionamos no tópico dedicado à conservação – instaura um *plus* que antes não existia e, com isso, amplia a experiência da duração. Desse modo, as noções de "sucessão" e "conservação" acarretam a noção de "criação".

Outra consequência dessa apreciação criadora do tempo é a negação radical do determinismo, o qual reina em certas cosmologias (em Herbert Spencer, por exemplo, um autor que Bergson leu muito na juventude), mas também na cosmovisão subjacente às ciências naturais (a ciência moderna, de fato, pensa o universo como regido por leis necessárias). O universo laplaciano, domínio do determinismo radical, não tem lugar na filosofia bergsoniana, nem mesmo no âmbito exclusivo do mundo físico. O caso de Laplace é emblemático. Segundo sua concepção de mundo, todo evento seria estritamente determinado. Sua hipótese – enunciado que ficou conhecido como "demônio de Laplace" – concebe o universo como uma gigantesca quantidade de partículas materiais em movimento. Se uma mente sobre-humana fosse capaz de apreender todas essas partículas, suas posições, suas velocidades e a direção para a qual se encaminham, bem como conhecer as leis que presidem tais movimentos, poderia submeter todos esses dados a cálculo e prever o curso futuro de todos os fenômenos da natureza, dos maiores aos menores, dos mais simples aos mais complexos. Conseguiria, no mesmo golpe, explicar todos os eventos passados, através do mesmo procedimento calculista. Essa mente privilegiada teria uma espécie de onisciência matemática. Para ela, bastaria calcular os dados para se obter a visão geral do cosmos. Nada lhe seria misterioso. O passado e o

futuro estariam igualmente presentes diante de seus olhos. De certa maneira, tudo lhe estaria dado num único instante, já que, a partir da apreensão do estado atual do universo, conseguiria deduzir todos os estados futuros e explicar todos os estados passados.

Na compreensão do determinismo radical, tudo se passa como se o tempo não tivesse nenhuma efetividade. Para Laplace, assim como para todas as concepções deterministas, o tempo é apenas um palco por onde os eventos da natureza desfilam. E se conheço completamente tais eventos, isto é, os pontos materiais e seus movimentos, conheço a totalidade do que pode ser conhecido, uma vez que, nessa concepção, a natureza é somente um conjunto enorme de partículas em movimento. A mecânica, a ciência dos movimentos, conteria a chave explicativa de todos os fenômenos.

Em larga medida, é a legitimidade teórica dessa concepção geral da realidade que o filósofo francês questiona. Na compreensão de Laplace, é visível que o tempo não é a duração real, mas a sucessão de instantes matemáticos, uma paradoxal sucessão de simultaneidades, já que todos os instantes, passados e futuros, são legíveis no instante atual. E se o futuro já está contido no presente, sendo inteiramente dedutível do presente, visto que não é criador, segue-se que a passagem do tempo não introduz nenhuma novidade no universo. Nessa direção, o estado de coisas futuro resultaria de um remanejamento dos componentes do estado de coisas atual, remanejamento operado de acordo com leis inflexíveis e inteligíveis para uma mente calculista.

A duração, ao contrário, é uma compreensão do tempo na qual há ininterrupto "advento de novidade". Justamente por isso, o futuro é contingente, imprevisível. Se a ciência atinge um grau considerável de rigor preditivo, isso se deve ao fato de ela trabalhar sempre com sistemas fechados. Acontece que, filosoficamente compreendida, a realidade é um sistema aberto. Ao mostrar que a vida psicológica é um processo criador, em grande parte indomável pelo entendimento humano, Bergson apresenta as primeiras restrições ao determinismo universal, uma vez que pelo menos um nível da realidade, o nível psicológico, não se submete à concepção de mundo defendida por

Laplace e tantos outros. A consciência é uma multiplicidade de fusão, um fluxo de estados qualitativos que se conservam e se interiorizam, e cuja configuração futura não está pré-formada na configuração presente, já que será uma novidade, uma invenção.

Assim, as quatro características fundamentais do tempo real, abordadas até aqui – e todas elas encontradas no "eu profundo" –, revelaram que a vida psíquica é, fundamentalmente, um progresso. Descobrimos, então, que a consciência profunda e a duração pura são a mesma coisa. Melhor dizendo, a duração pura é a realidade da consciência profunda.

Tendo em conta que a filosofia bergsoniana não se contenta com a tese de que somente o psiquismo dura livremente, devemos ampliar a abordagem do tempo psicológico, estendendo-a aos outros domínios da realidade. Resta averiguar, portanto, se a duração criadora, descoberta a princípio na consciência, também define o ser em geral, e não apenas o ser psicológico.

2
A cosmologia de Bergson

Da psicologia à cosmologia

É possível sustentar que a filosofia de Bergson percorre um curioso itinerário, o qual parte da consciência psicológica visando a atingir a "Consciência em geral", isto é, uma consciência cósmica. Logo, podemos dizer com razoável segurança que há, em sua obra, uma passagem da psicologia à cosmologia.[1] A psicologia seria apenas o capítulo inicial da investigação metafísica, devendo ser necessariamente completada por uma investigação cosmológica. Ao que parece, esta é a tarefa das duas obras subsequentes ao *Ensaio*: *Matéria e memória* e *A evolução criadora*.

Ora, se há uma consciência psicológica e uma consciência cósmica, então, tudo é consciência, na filosofia bergsoniana? Estamos, de fato, na presença de um pampsiquismo? Não exatamente. Ocorre que o bergsonismo desenvolve a tese segundo a qual as mesmas propriedades que foram inicialmente encontradas no psiquismo podem ser reencontradas na matéria viva (ou orgânica) e até mesmo

---

1 Entretanto, a atitude filosófica que parte do conhecimento de si para obter o conhecimento do todo não é nova. De certa forma, ela já esteve presente em Sócrates (com o "Conhece-te a ti mesmo"), Plotino, Santo Agostinho etc. Bergson apenas a retoma, na contemporaneidade.

na matéria bruta (ou inorgânica). Como vimos, tais propriedades são justamente as características do tempo real, já que a consciência é duração. São elas: o dado qualitativo, a sucessão pura, a conservação do passado e a criação. Torna-se impossível, pois, não notar que o nosso filósofo está declarando que, de alguma maneira, a matéria viva e a matéria bruta participam da duração psicológica, a mesma que até agora foi estudada como exclusiva da consciência. A duração interna se desdobraria em duração externa e em duração vital. Se isso se confirmar, poderemos dizer, com muito mais rigor, que o bergsonismo é uma filosofia da duração.

É certo que, para sustentar sua metafísica da duração, revelando a afinidade profunda entre consciência, matéria e vida – três expressões diferentes da mesma realidade fundamental –, Bergson precisou elaborar uma nova teoria do conhecimento. Melhor dizendo, precisou desenvolver uma nova concepção sobre a natureza do sujeito do conhecimento, sem a qual não seria possível aplicar a intuição (saber interno e imediato) a esses novos objetos (a matéria e a vida).

É evidente que, além de sermos conscientes, também participamos da dimensão material e vital da realidade, à medida que somos um corpo vivo. E, se podemos simpatizar com o psiquismo, tal como mostramos anteriormente, é provável que o mesmo possa acontecer com a matéria e a vida, já que também estamos vinculados à existência material e à existência vital por um elo indissolúvel. Se isso realmente procede, a filosofia de Bergson não se restringiria mais exclusivamente ao domínio da subjetividade humana. Ao contrário, ela se dilataria em direção à cosmologia, uma vez que a intuição nos daria acesso ao ser do mundo, e não somente ao ser da consciência.

É visível que Bergson deseja conhecer a realidade em seu conjunto, como totalidade e não apenas o domínio psicológico. Não é outra a razão pela qual ele pretende aplicar a intuição, entendida novamente como simpatia ou coincidência, aos outros níveis da realidade (níveis material e vital), no anseio de obter nessas regiões o mesmo êxito que obteve na investigação da consciência. Nesse procedimento, sua metafísica da duração passa a se constituir como uma ampla filosofia do tempo. De acordo com ela, a diversidade dos

seres (material, vital e psicológico) pode ser compreendida como desdobramento de um mesmo princípio, como se diversos cursos d'água pudessem brotar da mesma fonte.

Porém, sem ir tão longe por enquanto e visando a elucidar, de início, algumas questões metodológicas, convém pontuar desde já que essa metafísica da duração rejeita completamente a atitude crítica da filosofia kantiana, muito influente no meio acadêmico no qual Bergson produziu sua obra (a França do final do século XIX e início do XX). Para o kantismo, com efeito, antes de investigar qualquer objeto, precisamos nos certificar de que estamos em condições de efetivamente conhecer tal objeto. Precisamos, em suma, dar um passo atrás e averiguar nosso aparelho cognitivo, por meio do qual conhecemos as coisas. Isso quer dizer que é necessário submeter a faculdade de conhecimento, também chamada por Kant de "entendimento", a um exame crítico rigoroso. Lançando mão de uma metáfora, é possível pensar que, na chamada atitude crítica kantiana, tudo se passa como se devêssemos – antes de mergulhar nas profundezas do oceano do real – examinar o equipamento de mergulho: sua flexibilidade, sua resistência etc., no intuito de determinar previamente até onde poderemos ir, até onde nosso equipamento suportará a pressão do novo meio. Curiosamente, a postura do nosso filósofo é, nesse ponto, exatamente o inverso da postura kantiana. É preciso lançar-se na água, realizar o mergulho, aprofundar, para sabermos até onde conseguiremos chegar. O exame prévio da faculdade cognitiva nunca nos informará nada seguro a respeito disso, porque a atitude crítica, muito provavelmente, nos convencerá a jamais realizar o mergulho, por ser um ato leviano e infrutífero. Logo, nada mais distante do pensamento de Bergson do que a perspectiva kantiana, tal como exposta na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, Kant atribuiu à filosofia unicamente a tarefa de mapear o "poder lógico" do nosso entendimento, a fim de determinar o que e até onde podemos conhecer.

Ao romper com a cautela epistemológica kantiana, não se recomenda que a filosofia deva ser um empreendimento temerário, teoricamente irresponsável. Não se propõe aqui uma especulação vaga

sobre questões importantes, mas que escapam à nossa capacidade de conhecer (Quem somos? Para onde vamos? De onde viemos?). Ao contrário, o que se defende é uma retomada dessas questões metafísicas, desta vez por uma via ao mesmo tempo original e rigorosa. E esse novo procedimento, efetivamente empreendido pelo filósofo francês, passa pela reestruturação da teoria do conhecimento, uma vez que somente uma nova teoria do conhecimento pode assegurar a viabilidade da metafísica. Na verdade, o que a teoria do conhecimento precisa fazer é apresentar, de modo plausível, a viabilidade da intuição extraintelectual, já que será a intuição a instância cognitiva que permitirá a elaboração do saber metafísico.

Essa nova teoria do conhecimento parte da seguinte consideração: o ser humano, como sujeito do conhecimento, não é uma capacidade cognitiva pura, caída do céu ou criada por Deus, o que a tornaria uma capacidade que se encontra no mundo desde sempre já pronta, cabendo-lhe apenas a tarefa de explorar o real e conhecê-lo cada vez mais detalhadamente. É possível afirmar que a cognição (capacidade de conhecer) só foi pensada dessa maneira – como um poder que ninguém sabe como se formou – porque até então ninguém se preocupou em abordá-la da perspectiva genética, quer dizer, de uma perspectiva interessada em explicar sua origem. É assim que Descartes, por exemplo, repete que a razão é uma "luz natural". Hume, por sua vez, a concebe como uma "natureza humana", dotada de princípios inalteráveis. E Kant, como um conjunto de formas (sensíveis e lógicas) *a priori*, portanto universais (as mesmas para todos os seres humanos) e necessárias (não podem ser diferentes do que são, têm de ser do modo como são), as quais constituem o que ele chamou de "sujeito transcendental". Em todos esses casos, estamos diante de concepções da cognição humana que a entendem como uma realidade acabada e desde sempre destinada ao conhecimento teórico.

Na contramão das teorias do conhecimento da modernidade, encontram-se os autores que se beneficiaram das concepções evolucionistas, oriundas da biologia. Bergson é um deles. É preciso mencionar que o filósofo francês foi um leitor assíduo, porém crítico, de Charles Darwin e Spencer. Por conseguinte, estava familiarizado

com o evolucionismo biológico, teoria que se tornava cada vez mais influente nos meios científicos. Em face da nova concepção da vida, trazida pelo evolucionismo – concepção que rompe definitivamente com o fixismo, teoria segundo a qual as espécies são fixas, inalteráveis –, nosso filósofo se viu obrigado a deduzir as consequências epistemológicas dessa concepção, coisa que até então não havia sido realizada seriamente pelos seus antecessores. Se a perspectiva evolucionista tem razão, a cognição não pode mais ser concebida como uma faculdade lógica, tendo surgido no mundo tal como é hoje. É preciso admitir que ela também resultou de um processo evolutivo, isto é, que ela amadureceu paulatinamente. Enfim, a cognição tem uma gênese e um desenvolvimento. É essa ideia que precisava ser levada até às últimas consequências, no domínio da teoria do conhecimento. Bergson não hesitou em fazê-lo.

Se a filosofia sempre se absteve de pensar a razão em termos genéticos, foi porque se manteve prisioneira da ideia de uma razão universal e onipotente, capaz de conhecer em termos absolutos todo o real. Ao contrário, concebê-la como resultado de uma evolução, estreitamente ligada à evolução biológica, faz dela um produto acidental de um processo mais vasto: o desenvolvimento da vida em nosso planeta. Portanto, nessa concepção, a razão deixa de ser um poder lógico universal e necessário – como acreditavam os filósofos da tradição que vai dos gregos a Kant – para se converter numa habilidade instrumental, numa capacidade de conhecer derivada da capacidade de agir. É inegável que, por um lado, ela se enfraquece consideravelmente, porque, nessa nova compreensão, só se é capaz de produzir conhecimentos contingentes;[2] contudo, por outro lado, a

2 Esclarecendo a terminologia empregada, podemos explicitar o seguinte: conhecimento universal e necessário significa um saber absoluto, isto é, um saber válido para todos os seres humanos, em qualquer época e lugar (saber universal), e, ao mesmo tempo, um saber que não pode ser diferente do que é sem se contradizer (saber necessário). Já um saber particular e contingente é aquele que é válido para algumas pessoas, mas não para todas, em alguns lugares, mas não em todos, e em alguns momentos, mas não sempre (saber particular), e aquele que pode ser diferente do que é sem se contradizer (saber contingente).

razão se torna parte da realidade, exprime uma das tendências da vida. A razão não é mais um "olho" exterior ao real e que o observa de fora, tendo em vista conhecê-lo. A razão torna-se imanente à atividade vital. Ela será chamada de "inteligência", em *A evolução criadora*. A ação inteligente ou "ação fabricadora" é a interação fundamental que o ser humano realiza com a natureza, desenvolvendo pouco a pouco sua cognição. Numa palavra, o *Homo sapiens* deriva do *Homo faber*.

É bem verdade que a ação da qual se trata aqui é uma ação especial, uma ação complexa e elaborada, diferente, pois, da ação instintiva, embora ainda se situe num contexto biológico, uma vez que atende aos apelos das necessidades vitais. Tendo em conta que nossa inteligência começa a se insinuar no contexto da ação, não seria um despropósito afirmar que nossa capacidade teórica deriva da vida prática. Essa é, aliás, uma tese muito contemporânea, e que rompe com uma tradição filosófica que remete aos gregos antigos, atravessando os séculos e chegando, pelo menos, até o Iluminismo. Em Bergson, é preciso mostrar que a razão é tão somente uma inteligência instrumental, extraída da ação fabricadora. Para desenvolver essa tese, deve-se pensar o sujeito do conhecimento antes de tudo como um ser vivo, um animal, como outro qualquer, muito embora dotado de uma habilidade extraordinária: a capacidade de conhecer praticamente e teoricamente o mundo. Como qualquer animal, o ser humano também não dispõe de toda energia necessária para permanecer na existência vital. Precisa extrair essa energia, periodicamente, de outros organismos, assim como propagá-la, através de seus descendentes. E, para fazê-lo, precisa agir. Este é o ponto central a partir do qual Bergson organizará toda a sua teoria do conhecimento: a ação do ser vivo, tendo em vista a satisfação de necessidades vitais (nutricionais e reprodutivas), influi poderosamente na construção de suas faculdades cognitivas.

Foi justamente para agir que desenvolvemos tais faculdades, nomeadamente a percepção e a inteligência (ou, para comparar com a terminologia kantiana, a sensibilidade e o entendimento). Assim, o universo perceptivo e intelectual não é neutro, mas constituído por um sistema de interesses. Se foi no "molde da ação" que nossa

cognição se formou, gerando funções psicológicas (percepção distinta, atenção dirigida, memória voluntária, pensamento causal etc.), então, não cabe mais investigar a estrutura do espírito humano como um conjunto de funções lógicas, tal como fez Kant. Trata-se agora de compreender o modo como essas capacidades surgiram e se desenvolveram ao longo do tempo, diante dos desafios acidentais que a espécie foi enfrentando em seu corpo a corpo com o meio ambiente. É claro que esse processo, extremamente complexo, não pode ser novamente percorrido e descrito, em seus detalhes, por nenhum filósofo. O que se pretende fazer é apenas indicar as manobras gerais dessa aventura que culminou no estágio atual de nosso aparelho cognitivo, um aparelho capaz de matemática, filosofia, ciência etc.

Nesse sentido, no bergsonismo, podemos afirmar que nossa percepção e nossa inteligência (para usar um termo que reúne as duas instâncias, recorreremos aqui à palavra "cognição") surgiram da ação, uma vez que somos seres que têm necessidades, as quais só podem ser satisfeitas através da ação. Mas a ação da qual se trata aqui é a ação fabricadora. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar, quer dizer que Bergson não pensa ser a cognição humana um aprimoramento do instinto. Quando a ação fabricadora é instaurada por uma espécie, algo novo surge, uma nova direção de desenvolvimento biológico. Em segundo lugar, quer dizer que a ação fabricadora introduz versatilidade no domínio da vida animal, até então confinada nos estreitos limites da ação instintiva, um tipo de ação que se esgota em sua execução, não deixando herança para a atividade futura.

Vamos ilustrar essas ideias, adotando um exemplo imagético: a primeira parte do filme *2001 – Uma odisseia no espaço* (1968), de Stanley Kubrick. Nesse filme futurista, mas que começa abordando o passado pré-histórico da humanidade, Kubrick mostra um bando de hominídeos ainda vivendo de acordo com o instinto. No entanto, em certo momento, um hominídeo encontra uma carcaça e começa a manipular um osso, provavelmente um fêmur. Por meio dessa manipulação casual, o hominídeo descobre que pode destruir a carcaça com golpes violentos. Bastou essa descoberta para que, um pouco

depois, utilizasse o mesmo osso para abater um animal de grande porte e, assim, alimentar o bando por alguns dias. Houve aí uma primeira instrumentalização e uma primeira inferência. O hominídeo usou um objeto exterior ao seu organismo como instrumento, visando a aumentar suas capacidades. Além disso, inferiu que, se reproduzisse a mesma sequência de golpes, responsável pela destruição da carcaça, sobre um animal vivo, também o destruiria. Mais tarde, usará novamente o osso, desta vez como arma de guerra, atacando um bando inimigo e se apoderando de uma poça d'água, fundamental para a sobrevivência daqueles indivíduos. Acontece, pois, o primeiro homicídio. Por fim, numa brilhante sequência, o hominídeo lança o osso para cima, o qual se transforma numa nave espacial altamente tecnológica. Estamos, agora, na outra extremidade da evolução de nossa cognição fabril, capaz de construir aparelhos sofisticados, os quais exigem, inclusive, um acúmulo considerável de saber teórico. Estamos em 2001, explorando o espaço.

O que nos interessa nesse filme é o modo como ele nos apresenta a origem da cognição: a cognição nasce da ação instrumental, de cujo progresso surge a ação fabricadora (instrumentos que fabricam instrumentos). Vale dizer que a ação instrumental já rompe com a ação instintiva, na medida em que abre um novo curso de desenvolvimento para a espécie humana: a inteligência fabril. E é do desenvolvimento dessa inteligência ativa que chegamos ao que hoje chamamos de racionalidade. No filme de Kubrick, é possível cogitar que o surgimento da inteligência humana é representado simbolicamente pela aparição misteriosa do monólito, uma forma geométrica perfeita. Aliás, a geometria é, para Bergson, a destinação natural da inteligência humana. Será no domínio da geometria, a ciência das propriedades do espaço puro, que a inteligência exibirá seu grau máximo de rigor. Isso ocorre porque há simetria entre intelectualização da consciência e espacialização da experiência. Quanto mais desenvolvemos nossa faculdade intelectual, mais espacializamos nossa apreensão do mundo externo, a ponto de introduzirmos o espaço homogêneo até mesmo no domínio da vida psicológica, justapondo os estados de consciência.

Também no que concerne ao filme de Kubrick, a versatilidade da ação inteligente é apresentada com nitidez, salientando ainda mais a diferença em relação ao instinto, já que não encontramos essa característica na ação instintiva. No instinto, a ação é precisa, aplicável a um único tipo de objeto, capaz de satisfazer um único tipo de necessidade vital. Por isso, o instinto é limitado. Ao contrário, a ação inteligente não exibe a mesma precisão do instinto, porém, ela é aberta, versátil, uma vez que um instrumento artificial pode apresentar múltiplos usos, pode ser aplicado a uma variedade de objetos, pode satisfazer necessidades distintas (o osso serve para caçar, guerrear, adornar etc.). Além disso, cada novo instrumento fabricado gera uma quantidade indefinida de novas transformações técnicas, até o ponto extremo no qual encontramos máquinas que constroem máquinas.[3] Enfim, a ação inteligente já tende ao geral, ao passo que a ação instintiva tende ao singular. A índole generalista da inteligência começa com a versatilidade de suas operações práticas. O aprimoramento dessa índole irá culminar na capacidade simbólica, ou seja, na criação do mais versátil dos instrumentos humanos: a linguagem. E a linguagem, além de coordenar a ação conjunta, desde os primórdios da humanidade, ampliará indefinidamente nossa tendência ao geral, emancipará nosso pensamento das necessidades vitais imediatas.[4]

A partir do que foi exposto, podemos sustentar que a cognição humana – como uma capacidade derivada da ação de manusear

---

3 Bergson cita a revolução promovida pela invenção da máquina a vapor, responsável pela criação da sociedade industrial, com toda sua riqueza e suas sequelas. Hoje, podemos especular sobre as transformações inimagináveis que as tecnologias digitais produzirão nos próximos séculos.

4 A linguagem é poderosamente versátil, visto que o mesmo signo linguístico pode ser usado em múltiplas situações, designando múltiplos objetos. A palavra "azul", por exemplo, refere-se adequadamente a uma quantidade enorme de matizes (o azul do céu, o azul do mar, o azul de uma flor etc.). Não precisamos cunhar um termo linguístico para cada um desses matizes, procedimento que anularia a própria utilidade da linguagem, uma vez que ela deixaria de servir à comunicação, deixaria de coordenar as relações intersubjetivas. Por isso, a linguagem aprimora, do modo mais ostensivo, a versatilidade e a generalidade que caracterizam a ação inteligente, viabilizando o pensamento conceitual e abstrato.

objetos para produzir objetos – está condenada a só se sentir à vontade no domínio das coisas sólidas, ou seja, no domínio de uma realidade estabilizada. Isso ocorre porque, numa realidade instável ou movediça, a segurança da ação se veria seriamente prejudicada. Se o aparelho cognitivo que se desenvolveu em nós, ao longo da trajetória evolutiva de nossa espécie, está inteiramente voltado para as necessidades vitais, segue-se que ele se revela canhestro para a especulação desinteressada, própria da filosofia. Bergson reconhece essa limitação, sobretudo quando enfatiza que a inteligência humana foi talhada para o desenvolvimento da vida prática, para o domínio técnico da matéria inerte. O saber desinteressado, como deve ser o saber metafísico, não encontra amparo nas operações da inteligência (análise, síntese, causalidade, dedução, indução etc.). Não é outra a razão pela qual nosso filósofo reivindica uma instância cognitiva alheia à inteligência, a fim de viabilizar o saber filosófico. Ele chamará essa instância de intuição, muito embora a diferencie radicalmente da intuição tradicional, isto é, da intuição intelectual.

Se a metafísica pode ser restaurada, retomando a via intuitiva, certamente não é por meio de um renovado apelo à intuição intelectual. O que essa nova teoria do conhecimento pretende fazer é legitimar a intuição como instância extraintelectual de conhecimento. Todavia, isso não nos impede de reconhecer que a intuição está vinculada às ramificações da evolução da vida: ao instinto e também à inteligência. É notável que essa compreensão preserva a ideia de que o sujeito do conhecimento é, antes de tudo, um ser natural, uma linha da evolução biológica. Em Bergson, a intuição é uma verdadeira potência cognitiva, mas que atua fora da inteligência, exigindo mesmo a suspensão das operações da inteligência para ser plenamente exercida. Isso não significa, entretanto, que ela seja meramente um resíduo de instinto que sobreviveu em nós. Em realidade, a intuição é algo novo, uma faculdade que só pôde surgir após a intelectualização da espécie humana, embora não seja de natureza intelectual.

É verdade que ela guarda semelhanças de procedimento com a ação instintiva: imediatidade, interioridade e adesão ao singular, mas seria exagero afirmar que a intuição somente reativa forças

instintivas no domínio do conhecimento puro. Apesar de a interioridade, a imediatidade e a singularidade reaparecerem na intuição, ela não pode ser assimilada apenas como um instinto que se desinteressou da ação. É preciso reconhecer que a intuição implica o instinto, mas implica também a inteligência. É a forma que os resíduos instintivos assumem em nós, após o processo de intelectualização de nossa espécie. Assim, se o conhecimento inteligente exterioriza e generaliza o objeto a ser conhecido, criando esquemas de inteligibilidade que servem para este como para aquele objeto, o conhecimento intuitivo, ao contrário, interioriza e, desse modo, coincide com o objeto a ser conhecido, apreendendo-o em sua singularidade. Embora não seja verdade que o ato intuitivo desdobra a ação instintiva no plano do conhecimento, é verdade que ele se enraíza nas linhas da evolução (instinto e inteligência). Se a intuição é possível, é porque a vida a condiciona.

Pois bem, a esta altura, já podemos declarar que Bergson assenta nosso conhecimento, seja ele intelectual, seja intuitivo, nas "tendências divergentes" da evolução da vida (devemos enfatizar: instinto e inteligência são tendências evolutivas), revitalizando a metafísica por meio de uma nova teoria da vida. Daí a estreita relação (relação circular) entre teoria do conhecimento e teoria da vida. É através de uma nova teoria do conhecimento que se tornará possível restaurar a metafísica intuitiva, uma metafísica que faz uso de uma potência cognitiva extraintelectual, de sorte a conhecer internamente o psíquico, o material e o vital. Contudo, essa nova teoria do conhecimento só é pensável no interior da teoria da vida por ela viabilizada. Assim, a teoria da vida alicerça a teoria do conhecimento que, por sua vez, permite conhecer metafisicamente a vida, seu sentido mais radical e absoluto. É nesse círculo que Bergson se moveu, em *A evolução criadora*, expondo o *élan vital*[5] como o próprio coração de sua cosmologia.

---

5 Preferimos utilizar aqui a expressão francesa *élan vital*, posto que ela é perfeitamente inteligível em português. Ademais, em português, é possível encontrar ainda os termos "elã" e "impulso", como traduções aceitáveis para o termo francês *élan*.

Nessa direção, é preciso acompanhar nosso autor na abordagem intuitiva de dois novos problemas: o "problema da matéria", em *Matéria e memória*, e o "problema da vida", em *A evolução criadora*, para dar conta de sua investigação cosmológica. Cabe investigar, doravante, se de fato se confirma aquilo que era, na época do *Ensaio*, apenas uma suspeita: saber se a matéria e a vida também são realidades temporais, manifestações diversas da duração pura, a mesma que fora inicialmente detectada como a estrutura profunda da consciência. Em outros termos, resta saber se a matéria e a vida podem ser conhecidas como "continuidades moventes", tal como se constatou ser o fluxo da consciência. Resta determinar, por fim, se estamos novamente na presença de realidades que transbordam o ponto de vista da inteligência espacializadora, o qual converte tudo o que toca em descontinuidade.

Acontece que aqui há um agravante, uma dificuldade que antes não se apresentava diante da intuição. No caso da consciência ou no nível psicológico, já estávamos, desde sempre, num plano de interioridade, visto que a consciência só tem, por assim dizer, lado de dentro. Agora, com o problema da matéria e o problema da vida, nossos objetos de investigação são exteriores. Ninguém duvida de que a matéria e a vida são realidades inicialmente disponíveis à inspeção externa. Aliás, as ciências naturais (física, biologia, bioquímica etc.) já realizam esse tipo de pesquisa, desde que surgiram. Resta saber, então, se esses objetos também comportarão uma abordagem interna, como a que é exigida pela intuição, no sentido de simpatia ou coincidência com o objeto de conhecimento. É preciso verificar, por fim, se a matéria e a vida podem ser conhecidas do ponto de vista filosófico (por dentro) e não somente da perspectiva científica (por fora).

O problema da matéria

Se o problema da matéria chama a atenção do filósofo, é preciso, pois, desenvolver uma teoria da sensibilidade para, de início, dar conta da matéria tal como ela se apresenta em nossa experiência

sensorial. Mantendo a terminologia do autor, devemos enfatizar que é preciso elaborar uma "teoria da percepção", no intuito de mostrar o que é a matéria para nós. Esse é o primeiro passo para, num segundo momento, conjecturar algo sobre o que é a matéria em si.

Vale dizer que Bergson é original nessa investigação, na medida em que abandona as duas posições filosóficas tradicionais, conhecidas como realismo e idealismo. Para o realista, com efeito, a matéria é um conjunto de corpúsculos que existe independentemente de nós, isto é, do sujeito ou da consciência que a apreende. As ações desses corpúsculos, entretanto, afetam nossos sentidos, produzindo em nós impressões ou sensações. Essas impressões ou sensações se converterão nas representações dos objetos do mundo, as quais são reproduções mentais desses dados primitivos. Já para o idealista, a matéria nada mais é do que representação subjetiva de nossa consciência, posto que sua cor, sua textura, sua forma etc. só existem enquanto dados subjetivos de uma consciência. Fora da apreensão consciente, a filosofia não pode afirmar absolutamente nada, uma vez que só alcançamos o real na medida em que ele se apresenta à nossa experiência, sempre sob a forma de representação. Fernando Pessoa perguntava, no poema "Esta velha angústia": "Pois o que é tudo senão o que pensamos de tudo?" Para o idealista, a realidade só existe como realidade pensada por uma consciência. Logo, o que chamamos de matéria ou de mundo externo é apenas a totalidade de nossa representação das coisas. No entanto, o que é notável nas duas mencionadas posições teóricas é o fato de elas procederem de modo igualmente excessivo: o realista extrai a consciência do mundo material, enquanto o idealista extrai o mundo material da consciência. Para uns, tudo é matéria; para outros, tudo é consciência.

Além desses apontamentos, é oportuno acrescentar que o filósofo francês também não poupou os dualistas, ou seja, os que acreditam que a realidade é composta por duas substâncias: uma substância material e outra imaterial, de modo que não seria necessário deduzir uma coisa da outra, pois ambas coexistiriam. O autor mais influente a defender essa perspectiva foi, sem dúvida, Descartes. Na verdade, o realismo e o idealismo modernos surgiram a partir do dualismo

cartesiano, ora enfatizando um lado, ora enfatizando o outro lado da dualidade ontológica. Por essa razão, a concepção cartesiana da matéria é denunciada por Bergson como a origem do problema da matéria, ao menos na modernidade. Nesse sentido, o realista realça a *res extensa* ("coisa extensa" ou matéria), ao passo que o idealista sublinha a *res cogitans* ("coisa pensante" ou espírito),[6] já que as duas perspectivas filosóficas tiveram o cartesianismo como ponto de partida.

Descartes concebeu a matéria como extensão e pensou a extensão tal como se pensa o espaço geométrico: uma realidade abstrata tridimensional. Nessa operação, converteu a matéria num tipo de realidade que contém duas faces: por um lado, a matéria é a extensão concreta, com a qual entramos em contato através dos nossos sentidos, mas, nessa acepção, ela é fonte de ilusões (não é certo que os sentidos nos enganam? Olhamos para a lua cheia e ela nos aparece como do tamanho de uma laranja, quando, na verdade, é muito maior); por outro, a matéria é a extensão geométrica, matematicamente determinável, inteligível em termos exatos. Por conseguinte, temos, no final das contas, uma materialidade falsa, que deve ser abandonada pela ciência, e uma materialidade verdadeira, cognoscível em termos matemáticos. Segundo Bergson, o problema dessa concepção cartesiana está no fato de se fazer da matéria concreta, dada em nossa experiência cotidiana, uma fonte de ilusões e enganos; e da extensão abstrata, pensada pelos matemáticos, a verdadeira realidade da matéria.

Nesse sentido, a reação idealista de George Berkeley ocorreu porque Descartes afastou exageradamente a matéria da experiência

---

6 A grande dificuldade do dualismo é a de demonstrar como duas substâncias completamente heterogêneas (pensamento e extensão) se relacionam. Esse problema ficou conhecido como problema da relação do espírito com a matéria ou problema da relação mente e corpo. *Matéria e memória* foi escrito para resolver esse problema, legado pela filosofia de Descartes. Todavia, não vamos abordar a obra por essa chave de leitura. Por ora, basta dizer que a teoria da percepção pura e a teoria da memória pura, desenvolvidas em *Matéria e memória*, pretendiam mostrar que, pela primeira, penetramos no ser da matéria e, pela segunda, no ser do espírito. E a experiência concreta, sendo sempre um misto de percepção e memória, nos entregaria a síntese dos dois termos do dualismo tradicional.

comum, posto que a reduziu a uma abstração geométrica. Notem que Descartes não adota o ponto de vista realista, mencionado anteriormente, uma vez que a matéria, para ele, é da ordem do inteligível e não da ordem do sensível. O exemplo da cera, dado na Segunda Meditação, ilustra que um objeto extenso não é conhecido como tal pelas qualidades sensíveis que exibe à visão, ao olfato, ao paladar etc. É sempre um ato intelectual que o apreende enquanto objeto extenso. Na concepção de Descartes, certas coisas como cor, sabor, cheiros etc., não são matematicamente determináveis. Portanto, devem ser excluídas da investigação científica da matéria, isto é, da determinação das propriedades matemáticas do espaço. Em alguma medida contra Descartes, Berkeley quis mostrar que as qualidades secundárias das coisas, ou seja, as qualidades sensoriais dos objetos materiais (cor, sabor, textura...) são tão relevantes quanto as qualidades primárias, ou seja, as propriedades inteligíveis ou matemáticas das coisas (extensão, figura, número...). Ao colocar no mesmo nível qualidades primárias e secundárias, Berkeley evidenciou que tanto umas quanto as outras dependem da sensibilidade do sujeito para existir (por exemplo, só apreendo a figura de um objeto por meio da percepção da superfície colorida que ele exibe). Nessa operação, acabou sustentando que a matéria é idêntica à representação que o sujeito tem dela e, com isso, tornou inexplicável o rigor das leis científicas. Ora, se a matéria nada mais é do que representação subjetiva, um conjunto de dados qualitativos, apreendidos por uma consciência, como explicar o êxito das leis matemáticas das ciências, as quais descrevem o mundo físico, mas não levam em conta as qualidades?

Conforme nosso autor, a filosofia moderna só desembocou no kantismo por conta dessas dificuldades, transmitidas pela compreensão defeituosa da natureza da matéria, excessivamente abstrata e conceitual, tal como elaborada por Descartes (a matéria como extensão geométrica), Galileu (a matéria como "coisa corpórea", determinável matematicamente) etc. Kant, no intuito de legitimar as leis científicas, colocadas sob suspeita por Berkeley, assume a tarefa de demonstrar que a validade da ciência físico-matemática repousa na estrutura lógica universal e necessária do entendimento

humano. Assim, as leis que as ciências encontram na natureza são, na verdade, leis lógicas de nosso pensamento, de nossa maneira de apreender e compreender o mundo. A filosofia kantiana demonstra essa tese de modo rigoroso e exaustivo. Contudo, o efeito colateral da fundamentação filosófica da ciência moderna foi o sacrifício da metafísica. Para Kant, o entendimento humano só consegue elaborar conhecimento verdadeiramente científico no âmbito físico-matemático, posto que as funções lógicas de nosso pensamento só podem ser aplicadas com legitimidade à diversidade de dados que vem da experiência. Dessa forma, a metafísica é uma pseudociência, um interminável debate no qual os debatedores não chegam a um acordo a respeito de nenhum conceito, visto que seus objetos (ser, alma, cosmo e Deus) estão além do alcance da experiência, por conseguinte, não podem ser determinados pelas formas lógicas do nosso entendimento.

A partir desse desenvolvimento histórico, é possível concluir que a matéria precisa ser pensada de modo mais próximo do senso comum. Isso quer dizer que a matéria deve ser apreendida como uma realidade concreta, diretamente experimentada pela nossa percepção, e não como uma construção abstrata do pensamento geométrico. Trata-se da mesma atitude que o nosso filósofo adotou no plano da psicologia: assim como a consciência precisava ser apreendida diretamente, para que nos revelasse seu ser, a matéria também reclama o mesmo tratamento. Na verdade, a filosofia cartesiana nos afastou da matéria, quando a confundiu com a extensão geométrica. E a física moderna radicalizou esse afastamento da experiência concreta das coisas, como decorrência de sua opção pelas determinações abstratas que a matemática impõe ao universo. Nesse sentido, o retorno ao senso comum é um retorno a uma espécie de experiência ingênua, pré-filosófica e pré-científica, da matéria. É nessa atitude que Bergson examinará a percepção humana, seu primeiro movimento para se aproximar do ser em si do universo material.

A percepção da matéria

O que é a percepção? Esta é uma das questões fundamentais de *Matéria e memória*. Bergson irá respondê-la de uma perspectiva bastante inovadora, quer dizer, contornando os pontos de vista realista, idealista e dualista. Decerto que investigar a percepção tem o propósito de esclarecer uma das questões gerais da obra, a saber: o que é a matéria? Sabemos que o filósofo parte de uma investigação da matéria tal como ela é para nós, ou seja, tal como ela se apresenta em nossa experiência sensível. Só depois disso buscará compreendê-la em si.

Sem dúvida, nossa percepção nos apresenta o mundo externo, a realidade do universo material. Na percepção, o mundo se revela para nós como imagem visual, vibração sonora, sensação tátil, gustativa e olfativa. Nossos cinco sentidos são nossas cinco portas de acesso ao mundo. Mesmo assim, a percepção não pode ser considerada uma faculdade que apenas capta impressões que se convertem, mediante uma alquimia misteriosa, em representações mentais. A percepção não é uma mera receptividade de dados que serão articulados em conhecimentos da realidade externa, como os realistas preferiam pensar. Do mesmo modo, nossa percepção não é, absolutamente, estados representativos de uma consciência soberana, único polo da realidade, de onde tudo derivaria, tal como queriam os idealistas. Por fim, nossa percepção também não é o resultado de uma interação enigmática de duas substâncias heterogêneas, mediada pela representação, como asseveravam os dualistas. Contra a tradição, Bergson enuncia duas proposições gerais, as quais dão conta de estabelecer as bases de sua teoria da percepção: a) percebemos para agir e não para conhecer o mundo; b) percebemos o objeto lá onde ele se encontra e não como ideia em nossa mente. Em função dessas duas colocações, nosso autor acredita poder refutar as teorias realistas, idealistas e dualistas da percepção, além de apresentar uma versão mais precisa para explicar a natureza da experiência sensível. A primeira proposição é um pressuposto que o nosso filósofo admite, a partir do legado das teorias biológicas evolucionistas. A segunda é uma tese à qual chega, com

base em um exame mais atento do que efetivamente ocorre quando abrimos nossos sentidos para o mundo externo.

Quanto ao primeiro ponto, admitir que os interesses da ação influem no nosso modo de perceber as coisas significa que os dados perceptivos que captamos (cores, sabores, aromas, texturas e sons) não são conceitos ou representações abstratas, registros mentais das qualidades dos objetos, mas sim vias que nos convidam a agir, vias de acesso ao mundo. Sem dúvida, uma teoria da percepção como a bergsoniana – isto é, uma teoria que tem a vida como pressuposto – irá conceber a experiência sensível de forma muito diferente das tradições filosóficas e psicológicas. A percepção passa a ser entendida como uma função biológica, circunscrevendo o âmbito de interação entre o ser vivo e a matéria circundante, pois a percepção é uma inserção ativa no mundo. Naturalmente, assim compreendida, jamais nos inquietaríamos em saber se o objeto é, nele mesmo, diferente do modo como nos aparece. Trata-se de agir e não de especular. É por isso que Bergson fará questão de acentuar sua afinidade com o ponto de vista do senso comum, pois, para o senso comum, não há nenhuma distância entre a matéria em si e a matéria percebida. É a cultura filosófica que introduz problemas como o da coisa por trás da aparição da coisa, ou seja, por trás do fenômeno; ou, ainda, o problema da diferença entre a essência e a aparência da realidade material. Segundo o senso comum, ao contrário do que pensam os filósofos, a matéria é tal como nos aparece.

Nosso autor acompanha a perspectiva do senso comum nesse ponto. Para ele, a matéria exibe na percepção o que ela é em si. Porém, há uma diferença que se revelará fundamental e que precisa ser mencionada desde já: a matéria é apreendida na percepção sempre de modo parcial. De fato, nenhuma percepção – seja a percepção humana, seja a de qualquer outro animal – é capaz de abarcar a totalidade da matéria. Toda percepção é, necessariamente, um recorte operado sobre a totalidade da matéria. E esse recorte se realiza de acordo com as necessidades biológicas do ser vivo, quer dizer, de acordo com as peculiaridades do aparelho sensorial que nele se desenvolveu, montado justamente para satisfazer tais necessidades.

O recorte operado pela percepção humana, por exemplo, é muito diferente do recorte efetuado por um animal que vive em ambientes escuros, como o dos morcegos. Entretanto, nos dois casos, o procedimento é o mesmo, pois se trata sempre de uma operação seletiva, que se contenta com a parte e, por essa razão, negligencia o todo. E se contenta com a parte porque só pode agir sobre a parte, jamais sobre a totalidade da matéria. Logo, em toda percepção, há sempre uma insensibilidade para o todo, visando a reter apenas o que interessa à ação útil do ser vivo, útil no sentido biológico do termo: uma ação que favoreça a nutrição, que promova a reprodução e que proteja o ser vivo das ameaças do meio.

A percepção como recorte é, aliás, facilmente constatável em nossa experiência sensorial cotidiana. Por exemplo, neste momento, meu campo sensorial é definido pelos limites do escritório no qual escrevo. Mais exatamente, pela tela do computador, na qual minha atenção está focada, e por alguns objetos adjacentes, que compõem meu campo visual periférico. Ainda que eu me desloque para o alto de uma montanha e contemple a imensidão do horizonte, estarei diante de uma pequena parte da totalidade da matéria, que se esconde por trás desse recorte amplificado. Nessa compreensão, é o próprio modo de ser da percepção que a confina ao domínio do recorte. Cabe reter somente uma "película superficial" das coisas, para sobre ela atuar de forma mais eficaz. Não há dúvida de que essa compreensão da percepção almeja explicitar que ela é, essencialmente, uma faculdade forjada de acordo com as indicações da ação de um ser que precisa viver.

Ora, se a percepção mutila a totalidade da matéria, contentando-se com uma parte exígua, posto que tem em vista a eficácia da ação útil sobre os objetos, segue-se que o ser da matéria, em alguma medida, sofre uma transformação no interior da experiência perceptiva, ainda que essa transformação seja considerada somente de grau (relação da parte com o todo, pois a matéria percebida é uma parte, destacada sobre o fundo de uma totalidade, que é a matéria em si). Assim, por um lado, uma diferença se introduz entre a matéria percebida e a matéria em si; por outro, não se trata mais de uma

diferença ontológica, como a que havia entre o ser e o fenômeno, entre a essência e a aparência da matéria. Essa assimetria quantitativa entre os dois planos da matéria (a matéria em si é mais do que a matéria percebida) nos permite pensar que a matéria percebida é ordenada de maneira a favorecer os interesses do ser vivo que a apreende. Efetivamente, a percepção do ser vivo implica uma disposição da matéria de acordo com suas necessidades vitais.

Pois bem, se isso realmente procede, é imperioso admitir que a percepção instaura uma dualidade no próprio coração da matéria. Bergson insiste que o ser vivo só capta, na totalidade do real, aquilo que interessa às suas necessidades, permanecendo indiferente ao resto. Se as coisas são, de fato, como nosso filósofo as descreve, no caso da percepção humana – a única da qual nos ocupamos aqui –, o domínio sensorial ou o campo perceptivo diz respeito apenas ao modo particular pelo qual o ser humano pode se interessar pelo mundo material, isto é, pode agir sobre as coisas. O mundo que percebemos é, portanto, um arranjo nosso, arquitetado de acordo com as particularidades de nosso aparelho sensório-motor, o qual isola, no ambiente, apenas as propriedades úteis do ponto de vista vital. Embora não estejamos mais tão presos às necessidades biológicas imediatas, nosso aparelho perceptivo traz em sua estrutura as marcas de seu passado biológico. Em realidade, filtramos na totalidade da matéria o que interessa à nossa espécie. A dualidade que essa tese acarreta é nítida: existe, de um lado, uma matéria arranjada pela percepção humana; de outro, uma matéria concebível como totalidade, mas necessariamente alijada da percepção. Esse é um dos pontos centrais da teoria da percepção sustentada por Bergson. O resultado positivo dessa teoria é um horizonte sensorial ordenado para promover a eficácia prática. O resultado negativo é a perda da totalidade.

Já o segundo ponto que Bergson destaca de sua teoria da percepção e que também apresenta forte relação com o senso comum é o seguinte: percebemos os objetos lá onde eles se encontram e não em nós. Com essa tese, nosso filósofo quer afastar, definitivamente, tanto o realismo quanto o idealismo tradicionais. De modo geral, realistas e idealistas (e também os dualistas) pensaram a percepção

como um conjunto de sensações elementares. E as sensações elementares, como estados representativos (ideias na mente). A diferença estaria no fato de que, para os realistas, essas sensações foram antes impressões físicas, exercidas sobre nossos órgãos sensoriais; e, para os idealistas, essas sensações são os dados primeiros do conhecimento das coisas, não havendo nada antes delas. Acontece que, nas duas concepções, o objeto percebido acaba sendo uma entidade mental, uma representação inextensa, nada mais do que a síntese das sensações elementares.

Nessa altura da argumentação do nosso filósofo, sua objeção principal é a de que não se pode construir a percepção do objeto extenso (uma casa, uma árvore, uma rocha) com dados inextensos (sensações elementares). É óbvio que a síntese do inextenso não pode engendrar a extensão. Se a tradição se enganou a esse ponto, foi porque pensou o objeto da percepção como ideia na mente e não como coisa no mundo. Por conseguinte, teve de reduzir a extensão do objeto percebido a um conjunto de dados imateriais que se aglutinam, pois só assim pode fazê-la caber na representação mental. O filósofo francês desconstrói esse modelo metafísico, com forte repercussão na psicologia, de sorte a mostrar que o objeto é percebido nele mesmo, ou seja, fora de nossa mente, no próprio mundo.

Ora, dizer que as coisas são percebidas nelas mesmas significa afirmar que a percepção é uma relação objetiva entre ser vivo e ambiente, uma efetiva interação com o mundo. O ser vivo suprime, na totalidade das coisas, o que não lhe interessa. Nessa supressão, destaca uma imagem, que é justamente seu horizonte perceptivo. Seguramente, esse horizonte perceptivo coincide com aquilo que o ser vivo em questão pode influenciar, uma vez que é seu aparelho sensório-motor que realiza o recorte, como decorrência do ato de supressão. E esse aparelho sensório-motor foi moldado pela evolução da vida. Nesse sentido, se foi possível, no caso da percepção, superar o paradigma cartesiano da representação, o qual concebe a experiência perceptiva como produtora de cópias mentais das coisas, isso se deve ao fato de Bergson ter colocado a ação no lugar do conhecimento. Se percebemos para agir e não mais para

conhecer, então, segue-se que nossa relação com os objetos passa a ser mediada pela nossa capacidade de exercer influência sobre eles, pela nossa capacidade de manipulá-los e de utilizá-los, e não mais pela nossa capacidade de representá-los claramente na consciência. É por isso que a definição técnica da percepção será "ação possível".

O que significa declarar que a percepção é ação possível? Significa compreender a percepção num circuito sensório-motor. Mais especificamente, significa introduzir nesse circuito um intervalo entre os estímulos emitidos pelos objetos e a reação motora do organismo. Caso contrário, a reação do organismo seria imediata e já não poderíamos falar em percepção, isto é, em ação possível, mas somente em afecção, ou seja, ação real, efetivamente executada (como ocorre no caso dos seres unicelulares, os quais só são capazes de afecção, porque apenas reagem imediatamente a um estímulo que os atinge concretamente, fisicamente). Se a percepção é uma ação meramente possível, isso quer dizer que o estímulo recebido não necessita se prolongar imediatamente em reação motora. O modelo da ação reflexa é progressivamente superado com a complicação dos organismos, na exata medida em que a reação pode ser retardada. Isso ocorre porque o sistema nervoso dos animais superiores é complexo o bastante para dividir o estímulo em múltiplas vias motoras, oferecendo ao agente um conjunto de opções de ação. Como o ser vivo pode escolher a ação mais favorável, ele não precisa reagir de modo imediato.

Assim, a urgência com a qual os objetos solicitam nossa reação é atenuada; por conseguinte, os objetos passam a nos influenciar de longe. E, por nossa vez, passamos a influenciá-los virtualmente, visto que a ação efetivamente realizada é somente uma das vias motoras abertas, ao passo que as outras permanecem virtuais. E é justamente essa proliferação de ações virtuais, rodeando a ação real, que nos faz perceber e não só reagir mecanicamente ao que nos afeta. Desse modo, a percepção humana é ação possível ou ação virtual, das coisas sobre nosso corpo, do nosso corpo sobre as coisas. Eis porque somos capazes de nos relacionar à distância com os objetos. Se não houvesse essa indeterminação da reação do organismo, o objeto da percepção

o atingiria de modo direto, compelindo-o a uma reação imediata. Nesse cenário, o ser vivo já não perceberia nada, pois apenas sentiria uma força externa atuando sobre ele e a prolongaria em reações mais ou menos apropriadas: seríamos capazes de experimentar apenas o contato de um corpo estranho tocando o nosso, ou seja, uma afecção.

É significativo que esse tipo privilegiado de percepção – que instaura um intervalo entre o sensório e o motor, entre o estímulo e a resposta –, promova a abertura indispensável para a introdução do espaço, enquanto forma ordenadora da experiência sensível. Como nossa espécie é a única que levou adiante o processo de intelectualização, a percepção que obtemos é uma percepção estruturada pela forma do espaço (como já foi dito, intelectualização da consciência e espacialização da matéria são processos simétricos: quanto mais nos intelectualizamos, mais a matéria se espacializa, e vice-versa). Isso quer dizer não só que justapomos os dados perceptivos, que nossa experiência sensorial é inteiramente ordenada no esquema da justaposição ou da exterioridade recíproca, mas também, e sobretudo, que o intervalo entre o estímulo recebido e a reação do organismo corresponde à distância espacial entre o objeto da percepção e o ser vivo. Semelhante correspondência é fundamental para a construção daquilo que entendemos ser a experiência perceptiva humana, ou seja, uma experiência espacializada. Se o estímulo estivesse sempre em contato concreto com a superfície do organismo, simplesmente não haveria percepção, mas apenas um toque, uma sensação tátil, uma afecção. A percepção implica essa distância, promovida pelo retardamento da reação do ser vivo. E essa interrupção da reação reflexa é, por sua vez, promovida por um cérebro complexo, intercalado entre o sensório e o motor, cuja função é a de dividir indefinidamente os estímulos que vêm dos sentidos, preparando reações mais e mais indeterminadas.

Cabe perguntar, a esta altura, em que a nova teoria da percepção contribui para elucidar o problema da matéria, um dos temas centrais da cosmologia bergsoniana. Vimos que ele rejeitou as concepções tradicionais da percepção, porque nelas viu o mesmo equívoco: conceber a percepção como representação mental do objeto, como

síntese de sensações inextensas, captadas pela mente humana, e tendo em vista conhecer o mundo. Vimos também que sua filosofia entendeu o ser percipiente como um ser vivo, um ser voltado para a ação (e não para a contemplação). Por fim, vimos que sua teoria pretendeu nos devolver o caráter concreto da percepção. Perceber é envolver-se com a matéria, é atuar efetivamente sobre ela ou mesmo aguardar o momento oportuno de fazê-lo. Em todo caso, é um contato com o mundo.

Torna-se visível, em consequência, que o nosso filósofo quis remover o teor abstrato das concepções tradicionais da matéria, assim como o caráter ilusório da percepção concreta, sugerido por Descartes, por exemplo. Na verdade, a percepção instala-nos no próprio ser da matéria, ainda que esse ser seja por enquanto parcial e arranjado por nós, por nossas necessidades biológicas e pela peculiaridade de nossa apreensão, isto é, uma apreensão espacializada. No mesmo sentido, Bergson demonstrou que perceber é um ato seletivo e não um ato reprodutivo. Na percepção, não se trata de reproduzir a estrutura do objeto no sujeito, sob a forma de cópia mental, mas de selecionar o que interessa às necessidades do ser vivo, suprimindo o resto (no caso do ser humano, essas necessidades são inicialmente biológicas, posteriormente, também sociais, culturais etc.). Com isso, o filósofo francês explicitou que nossa experiência sensível é a experiência de uma película superficial da matéria, de uma "crosta exterior", mas que nem por isso se difere por natureza do restante da matéria, da totalidade extensa.

É justamente esse nivelamento ou essa mera diferença de grau entre a matéria percebida e a matéria em si que nos indica, desde já, uma passagem promissora para o nível cosmológico. Por um lado, temos a matéria tal como nos aparece, quer dizer, tal como é apreendida na percepção, recortada e estruturada no espaço formal. Por outro, temos a matéria em si, isto é, o objeto da metafísica ou da cosmologia, indiferente às nossas necessidades. Sem dúvida, a apreensão da matéria em si, se ela é possível, deve se dar abaixo da percepção, abaixo do espaço homogêneo, como se pudéssemos adotar um ponto de vista transumano sobre as coisas. Ou melhor,

como se pudéssemos abolir todo ponto de vista e nos dissolver na totalidade extensa. A propósito, Bergson dissera, com todas as letras, na coletânea de textos *O pensamento e o movente* (1934), que a tarefa da filosofia é a de nos fazer superar a condição humana. No caso aqui examinado, esse imperativo ficará visível. A filosofia deve tentar surpreender a matéria não mais do ponto de vista do sujeito prático, unicamente capaz de percepção interessada e estruturada pelo espaço, mas sim a partir de um ato intuitivo, que deve ser um ato de fusão com o fluxo do real. É esse o tema que tentaremos tornar mais claro na próxima seção.

A matéria em si

Se já não há um abismo intransponível entre a matéria percebida e a matéria em si, se ambas são da mesma natureza, o que nos separa, pois, desse sentido metafísico da matéria? Bergson deixou claro que o que nos separa da totalidade da matéria é a necessidade de agir. Por sermos seres ativos, sublinhamos no todo as partes que nos interessam e, além disso, introduzimos o grau de estabilidade sem o qual não seria possível operar sobre as coisas. Se fôssemos seres contemplativos, destinados pela própria natureza ao conhecimento puro, provavelmente só nos interessaríamos pelo todo. Mas, com a totalidade, nada podemos fazer; ao contrário, das partes da matéria, criteriosamente selecionadas, podemos tirar proveito. Desse modo, não basta mostrar que, de um lado, há a presença da totalidade da matéria e, de outro, a representação perceptiva que dela fazemos, o recorte. É preciso explicitar que entre esses dois níveis há somente diferença de grau, o que quer dizer que a matéria percebida é da mesma natureza da matéria não percebida. Ao proceder assim, no capítulo inicial de *Matéria e memória*, Bergson já preparava o caminho para a exposição de sua metafísica da matéria, proposta na última parte da obra.

Cabe investigar, portanto, as consequências metafísicas que podem ser extraídas da teoria da percepção. Devemos interrogar se, abaixo

do esquema simbólico que introduzimos entre nós e a matéria, isto é, abaixo do espaço homogêneo, podemos reencontrar sua "continuidade movente", tal como no caso da consciência profunda, apreendida aquém dos procedimentos da psicologia e do tempo homogêneo. É claro que o debate, aqui, não é mais com a psicologia empírica, mas com certa metafísica da matéria, e com a física dela derivada. Em suma, é preciso determinar se a fragmentação do real em coisas com contornos bem definidos ou, ainda, se o fracionamento do fluxo fenomênico em eventos isoláveis e encadeáveis causalmente têm a ver apenas com as necessidades práticas do ser vivo ou se correspondem à própria estrutura ontológica da realidade. No capítulo anterior, mostramos que o tempo homogêneo, uma vez adotado pela consciência, esquematizava o fluxo do sentido interno, fragmentando-o em estados exteriores uns aos outros e, assim, comprometendo a compreensão da real natureza do psiquismo. Importa verificar, agora, se o espaço homogêneo procede de forma análoga, desta vez sobre os dados do sentido externo, neles introduzindo descontinuidade e comprometendo, do mesmo modo, a compreensão da real natureza da matéria.

Ao que tudo indica, o ponto de vista defendido aqui não deixa dúvida. Para o nosso filósofo, a matéria é, tal como a percebemos, uma realidade organizada para as finalidades práticas de nossa espécie. E essa organização se dá inteiramente na forma do espaço. A matéria com a qual nos relacionamos através da percepção é, portanto, a matéria espacializada e não a matéria em si. Logo, a matéria em si não pode ser justaposição de objetos estáveis. A matéria em si é antes um fluxo do que uma pluralidade de objetos sólidos e justapostos. Não há dúvida de que percebemos os objetos destacados uns dos outros, destacados do nosso corpo; mas isso só acontece porque assim podemos circular entre eles, manipulá-los e utilizá-los adequadamente. Ora, isso tem a ver apenas com nossa maneira particular de enquadrar a matéria. É possível que, fora de todo interesse prático, a matéria volte a ser a "continuidade indivisa" que sempre foi e com a qual, aliás, nada podemos fazer.

Novamente, a questão que se impõe é: como perfurar a "rede de malhas" do espaço homogêneo e atingir o ser em si da matéria?

É inevitável evocar aqui o tema da "virada" (*tournant*) da experiência, o qual figura no quarto capítulo de *Matéria e memória*, dedicado à metafísica da matéria, como um tema fundamental do bergsonismo. Em outros termos, seria possível apreender a matéria antes de sua fragmentação prática, antes da intervenção do espaço? Nesse ponto, a ideia de uma "virada" significa que a intuição permitiria percorrer às avessas o caminho que constituiu a experiência humana, removendo todas as mediações, através de um itinerário regressivo, na medida em que recuamos até a fonte da experiência (aliás, essa fonte absoluta da experiência ou da realidade só será plenamente esclarecida em *A evolução criadora*, pois será, em última instância, a vida, o *élan vital*). Pela intuição, em certa medida, poderíamos realizar esse recuo até atingir o dado imediato, antes de ele ser trabalhado pelos interesses ativos de nossa espécie; antes de ser estruturado espacialmente. Trata-se do mesmo procedimento empregado na pesquisa psicológica. No plano da psicologia, era o tempo homogêneo que escandia o fluxo interno em estados justapostos. Aqui, é o espaço homogêneo que esquadrinha a diversidade sensível. Assim como a consciência se revelou um movimento contínuo, na apreensão imediata, promovida pela intuição, espera-se que a matéria, aquém da apreensão espacializada da percepção convencional, manifeste-se igualmente como processo, fluxo incessante de qualidades. Aliás, quando se toca o imediato, no caso da matéria, acredita-se que já não temos mais a participação do espaço, visto que o espaço é uma das mediações mais inveteradas do espírito humano; contudo, temos ainda a extensão, uma extensão concreta, contínua e indivisa, exibindo-se inteira no interior do ato intuitivo.

Ora, se a fragmentação da matéria em corpos estáveis e justapostos se refere unicamente à forma contingente através da qual nós, seres ativos, a apreendemos, então, nada nos impede de consultar a matéria antes da aplicação dos nossos hábitos perceptivos, antes, portanto, da intervenção dos interesses de nossa ação. Basta desfazer tais hábitos, adquiridos ao longo de nossa interação prática com o mundo, para mergulhar numa totalidade movente sem contornos definidos. É claro que se trata, também aqui, de um trabalho difícil,

que opera nos limites das capacidades humanas, posto que somos seres essencialmente ativos e intelectualizados (lembremos: inteligência e espacialidade são coextensivas). Por outro lado, é inegável que aqui se abre uma nova via para a metafísica, na medida em que torna concebível um relacionamento com a "diversidade sensível", da qual falava Kant, antes de sua organização espacial e categorial, imergindo nessa materialidade bruta, graças a uma intuição extraintelectual.

A matéria, tal como nós a conhecemos normalmente, isto é, com sua solidez e sua divisibilidade, aparece-nos dessa maneira tão somente porque projetamos sobre ela o espaço homogêneo, essa forma soberana de nossa inteligência. Fora da apreensão espacial, a matéria é outra coisa. Caso fosse possível apreendê-la nua, despida do espaço e do tempo homogêneos, muito provavelmente a matéria se manifestaria como puro devir. Se as propriedades da matéria percebida (solidez, impenetrabilidade, estabilidade, divisibilidade etc.) são decorrentes dos interesses de nossa ação, ao recuar até uma região anterior à influência desses interesses, poderíamos obter um contato *sui generis* com sua realidade, no qual ela não mais exibiria as características apontadas anteriormente. Nesse sentido, é através de uma depuração do que é a matéria para nós que se pode compreender o que ela é em si. Removendo os atributos que o espaço formal lhe empresta, obtém-se uma materialidade mais neutra, menos contaminada pelas nossas formas cognitivas. É, portanto, através de um expediente negativo que a metafísica bergsoniana da matéria atinge o dado positivo, a saber, a experiência interna da materialidade como fluxo extensivo. E seria novamente a intuição que nos garantiria esse acesso privilegiado ao dado sensível, o qual não é mais o objeto de uma apreensão, no sentido convencional, mas uma coincidência, uma imersão que dilui as fronteiras do sujeito e do objeto, do interno e do externo, do psicológico e do ontológico. Seguramente, na apreensão intuitiva, se é verdade que intuição é saber imediato, não se tem sequer o direito de falar em externo e interno, já que interioridade e exterioridade são ainda relações espaciais. Justamente por isso, são oriundas da mais poderosa mediação do espírito humano

(o espaço homogêneo). Simplesmente, o sujeito do conhecimento dilui-se na totalidade movente.

É curioso notar que as conclusões de Bergson são, nesse ponto, análogas às que ele obteve no campo da psicologia (*Ensaio*). A matéria, apreendida no ato imediato da intuição, deixa de ser o sistema de corpos sólidos e justapostos para se converter numa das expressões do tempo real ou duração. Em última análise, a proposta metafísica de *Matéria e memória* é justamente esta: a matéria é também um "ritmo de duração". Contudo, para justificar semelhante proposição, é preciso expor as propriedades fundamentais do tempo real, de início identificadas no domínio da consciência profunda, presentes também na matéria. Recordando o que foi apresentado no capítulo anterior, tais propriedades são: o dado qualitativo, a sucessão, a conservação e a criação.

Quanto ao dado qualitativo, é necessário reafirmar que a matéria só é divisível e quantificável graças ao espaço homogêneo, que lhe serve de substrato formal. Como aqui estamos no interior de uma abordagem intuitiva, não se constata mais a participação das operações de nossa inteligência espacial, estruturando a apreensão da matéria. Uma vez que o espaço não atua, a quantificação, assim como a divisibilidade indefinida, tornam-se procedimentos estranhos à extensão concreta com a qual buscamos contato. Considerada como extensão concreta, a matéria irrompe como movimento qualitativo, um verdadeiro fluxo contínuo de qualidades, tal como já ocorreu no plano da consciência. E o movimento do qual se trata aqui não pode ser confundido com o movimento da mecânica, isto é, um movimento abstrato, assimilado como fenômeno espacial. O movimento da matéria em si é um movimento real. Esse é o primeiro ponto que precisamos destacar.

Nesse sentido, vale recordar aqui um exemplo bergsoniano. Para bem marcar a diferença entre conhecimento científico e conhecimento metafísico da matéria, Bergson lançou mão de um exemplo instrutivo, o qual apontou para os contrassensos a que a visão científica do mundo pode, por vezes, nos induzir. Para os físicos, a luz vermelha, isto é, a luz que apresenta o maior comprimento de onda,

resulta de espantosos quatrocentos trilhões de vibrações sucessivas. Ainda segundo a ciência, o menor intervalo de tempo acessível à consciência humana é o de dois milésimos de segundo. Fazendo as contas, obtém-se o seguinte resultado: uma consciência governada pelo espaço e pelo tempo homogêneos levaria duzentos e cinquenta séculos (25 mil anos) para perceber uma mísera cor vermelha, pois precisaria escandir e percorrer a cada dois milésimos de segundo essa quantidade imensa de vibrações. Essa conclusão absurda pôde ser extraída das ideias científicas porque, para o físico, uma cor não é uma qualidade, apreendida por um ato simples do espírito, mas um evento objetivo, divisível e quantificável. Já para a metafísica intuitiva, a matéria é uma extensão concreta, uma continuidade de movimento, de modo que suas qualidades são apreensíveis por atos simples, portanto indivisíveis, do espírito.

Quanto à sucessão, a segunda propriedade fundamental da duração pura, podemos acrescentar que a matéria, uma vez concebida como movimento real, já incorpora a sucessão. Afinal, que diferença haveria entre uma sucessão pura e um movimento real? Já vimos que a matéria não é, absolutamente, um sistema de coisas prontas e imóveis, requerendo a atuação de uma força exterior para ser posta em atividade. Em si mesma, a matéria é movimento, pulsação. O que a inspeção intuitiva constata é justamente esse mobilismo universal, assim que se mergulha na matéria como fluxo extensivo. Logo, dizer que a sucessão está nas coisas, assim como na consciência, significa afirmar que a totalidade da matéria é mudança contínua. No todo da matéria ocorre, tal como na consciência profunda, sucessão sem exterioridade recíproca, visto que nada pode ser exterior ao todo. Portanto, não se trata de pensá-la como um bloco unificado, fechado em si, mas como um movimento indiviso; numa palavra, um movimento que se estende.

Outro aspecto da duração é a conservação dos momentos passados. Esse aspecto foi profundamente explorado pelo autor, quando relacionou duração e memória. Pelo fato de essa discussão ter sido desenvolvida inteiramente no domínio da psicologia, causa estranhamento, à primeira vista, a afirmação que atribui a conservação do

passado também à matéria. Todavia, não há nada de estranho aqui. No quarto capítulo de *Matéria e memória*, ficou claro que nosso corpo, em particular, e a matéria, em geral, representam o último plano da memória, ou seja, aquele plano que se prolonga em ação e extensão, exprimindo a atualidade do real. Assim, a matéria também conserva algo do passado: no caso da matéria viva, é evidente, pois ela conserva hábitos (aliás, para Bergson, a memória-hábito ou memória motora é o nível orgânico da memória); no caso da matéria bruta ou extensão concreta, conservam-se relações regulares entre seus componentes, pois ela tende à uniformidade. Bergson assevera: a matéria é memória; porém, é memória em seu grau máximo de relaxamento. Eis porque ela foi definida como um movimento de distensão. Eis porque, também, será designada, em *A evolução criadora*, como uma realidade que tende ao espaço puro, à homogeneidade, à repetição indefinida do mesmo, tão logo passa a ser capturada pela apreensão inteligente.

E, por fim, esse movimento indiviso de distensão, que define a matéria em si, avança em direção a um futuro sempre aberto, contingente e imprevisível. Na acepção contrária, de um universo regido pela necessidade matemática, pelo determinismo mais rigoroso, esbarramos numa concepção da matéria como inteiramente redutível à quantidade pura, a dados homogêneos cujas interações seriam calculáveis com exatidão. O estado atual da natureza seria a causa do estado seguinte e, assim, indefinidamente. Mas a concepção determinista da matéria é muito mais uma construção teórica de um entendimento prático e utilitário do que uma consulta à própria realidade das coisas. Se a metafísica que se obtém aqui é uma metafísica intuitiva, extraída de um contato com a intimidade do real, segue-se que não se pode mais pensar a matéria dentro de um enquadramento mecanicista e determinista. Metafisicamente compreendida, a matéria é, tal como a consciência, um movimento criador, de modo que seus desdobramentos futuros não podem ser adivinhados antes de sua efetiva manifestação. Sem dúvida, sua tendência à uniformidade, à qual nos referimos anteriormente, a torna receptiva à intervenção do espaço homogêneo, permitindo a previsibilidade, sempre que a

abordamos como sistema fechado. Porém, em profundidade ou como totalidade, a matéria é criadora, ou seja, um sistema aberto. Aliás, a experiência, mesmo sensorial, mostra-nos isso constantemente, em especial no âmbito da evolução biológica. A matéria viva, com a multiplicidade das espécies, dá testemunho da inventividade que a habita, muito embora, nesse caso, precise da participação do *élan* que a atravessa. E a matéria bruta, apenas aparentemente esgotada pela inteligibilidade mecanicista da ciência, ostenta a mesma força criadora da matéria viva, sempre que abordada metafisicamente.

Em suma, nessa primeira parte da cosmologia, a intenção do filósofo foi a de mostrar que tanto a consciência quanto a matéria são manifestações da duração pura: a primeira, revelando-se como tensão ou contração; a segunda, como relaxamento ou distensão. É assim que podemos dizer, juntamente com Bergson, que a matéria é o grau mais distendido da duração (distensão que a torna, reiteramos, propícia à organização espacial), ao passo que o espírito, ou consciência, seria o grau mais contraído, tensionado, da mesma duração. Logo, o velho dualismo entre matéria e espírito passa a ser interpretado à luz de uma filosofia do tempo, de sorte que os dois termos se tornam ritmos distintos de uma mesma realidade. Matéria e espírito são, por conseguinte, "atos temporais" e não substâncias impermeáveis. O espírito é tensão, ou seja, contração, interiorização de todos os seus componentes; a matéria é relaxamento, o qual desemboca na "*eks-tensão*" (o prefixo "*eks*" significa "movimento para fora"), isto é, na expulsão de todos os seus componentes uns para fora dos outros, desdobrando-se indefinidamente, até o ponto extremo em que cai novamente nas malhas do espaço formal, no reino da exterioridade recíproca.

O problema da vida

Vimos anteriormente, abordando o problema da matéria, que o universo em seu conjunto se comporta tal como uma consciência. Em certo sentido, a matéria é da mesma substância do psiquismo.

Isso quer dizer que matéria e espírito são duas expressões diferentes do mesmo princípio: da duração. Agora, para arrematar a cosmologia proposta pelo bergsonismo, resta abordar o problema da vida. Resta averiguar se o vital também pode ser compreendido como manifestação da duração.

Ao que parece, o caminho para demonstrar que a vida não é explicável unicamente por processos físico-químicos já fora pavimentado em *Matéria e memória*. Ao evidenciar que há um sentido metafísico da matéria, no qual não reencontramos as propriedades que normalmente constatamos na experiência sensorial e na compreensão científica (solidez, estabilidade, justaposição, divisibilidade etc.), Bergson indica que o universo material é, em profundidade, um gigantesco fluxo temporal, muito embora, em superfície, exiba apenas uma sequência de eventos estáveis e uniformes.

Pois bem, a partir da constatação de que a matéria participa da duração, de que ela é temporalidade, já é possível tematizar o problema da vida de uma nova perspectiva. A pergunta que podemos colocar de início, para guiar nossa abordagem, é a seguinte: a matéria pode ser considerada o dado originário[7] em relação à vida? Ou seja, o orgânico pode ser pensado como uma combinação mais sofisticada dos componentes de uma materialidade bruta preexistente? Ou, ainda, em termos mais simples, o orgânico brota do inorgânico? Vimos que a matéria se encontra impregnada de duração. Mais do que isso, ela é uma das expressões da duração. Dessa forma, seria natural pensarmos que a matéria tem a capacidade de engendrar realidades novas, como os seres vivos e até mesmo os seres inteligentes. Porém, assim concebendo as coisas, suporíamos que nosso autor retorna a uma espécie de realismo radical, uma vez que estaria reafirmando o primado do mundo material, de cujos processos a vida e a consciência seriam derivadas. Na verdade, as coisas não se passam

---

7 Em filosofia, "originário" significa uma realidade que não pode ser derivada de nenhuma outra, uma realidade primeira, causa de si. Em Bergson, o dado originário não é a matéria, mas o *élan vital*, já que é concebido como uma realidade que não teve começo e nem terá fim. O *élan vital* é um Absoluto, mas um Absoluto que dura e, portanto, não deve ser confundido com o Eterno.

dessa maneira. Bergson não é realista, ao menos não nesse sentido. Se há realismo em sua filosofia, trata-se do "realismo da duração", pois a duração, sim, é a realidade fundamental, da qual tudo deriva. Além disso, se há realismo, é porque a duração não é uma mera ideia, um conceito abstrato, mas uma realidade experienciável.

Acreditamos que já temos elementos suficientes para afirmar que a matéria não pode ser pensada como o dado originário, nem mesmo a matéria em si, isto é, o fluxo extensivo descoberto pela intuição, abaixo do espaço homogêneo. Declarar que a matéria não é originária implica sustentar que dela não podemos extrair a vida e a consciência. Como ainda veremos, em Bergson, a vida é o dado primordial, fonte suprema de todas as irrupções da realidade (fonte da própria matéria e da consciência).[8] Nessa perspectiva, visando a se apoderar dessa realidade ainda misteriosa, ou seja, do sentido metafísico da vida, o caminho escolhido pelo nosso filósofo é a investigação da evolução biológica. Isso se deve ao fato de a noção de "evolução" ser, entre todos os fenômenos vitais, aquele que exprime da forma mais evidente a ideia de processo, de movimento temporal. O procedimento investigativo adotado pelo nosso filósofo será, novamente, duplo: crítica da compreensão científica da evolução e elaboração de uma compreensão intuitiva ou metafísica da vida.

Retornando à questão inicial, podemos cogitar se há, entre o inorgânico e o orgânico, entre o físico-químico e o vital, uma distinção essencial (diferença de natureza) ou uma mera passagem gradual (diferença de grau), obtida por aumento de complexidade. Em *A evolução criadora*, que data do início do século XX (1907), nosso filósofo observava que nenhum cientista havia conseguido produzir, em laboratório, uma síntese química que fosse capaz de engendrar um organismo, mesmo rudimentar, por meio de procedimentos artificiais. Apesar de os componentes químicos que formam as moléculas vivas serem os mesmos que estão presentes no restante

8 Não há contradição em afirmar que a vida é a noção originária do bergsonismo, visto que, um pouco antes, afirmamos que a duração é a fonte de toda a realidade? Não há, pois o *élan vital* é a duração, no sentido cosmológico.

da natureza (carbono, hidrogênio, oxigênio, potássio etc.), há uma incrível dificuldade em se produzir tal síntese, embora não se possa dizer que ela seja impossível (como já disse Bergson, ninguém pode provar a impossibilidade de um fato). Semelhante constatação nos induz a pensar que o ser vivo não pode ser considerado apenas uma combinação mais complexa de elementos naturais. É certo que as biociências obtiveram um êxito extraordinário na manipulação da vida, de modo mais expressivo hoje do que na época de *A evolução criadora*. Contudo, a ciência nunca conseguiu criar uma molécula viva, a partir do inorgânico. Tudo se passa como se o vivo contivesse um elemento a mais, aquilo que os antigos chamavam de *ânima*. Não é outra a razão pela qual a doutrina de Bergson ficou conhecida como uma nova modalidade de vitalismo, pois afirma a realidade de um princípio metafísico que, ao atuar sobre a matéria inerte, engendra a vida. Ele chamou esse princípio de *élan vital*.

Outro argumento enunciado pelo nosso autor – e que também visa a rejeitar o reducionismo do biológico ao físico-químico –, refere-se ao comportamento dos micro-organismos (no início do século XX, ainda chamados de "infusórios"). Com o exemplo do movimento de um organismo unicelular, Bergson mostra que a conduta desses seres não pode ser descrita unicamente por meio da atuação de forças externas. Um grão de poeira, por exemplo, por ser matéria inorgânica, será atirado de cima para baixo, da direita para a esquerda, conforme forças mecânicas (uma corrente de ar, por exemplo) atuem sobre ele, impulsionando-o para lá ou para cá. Nesse caso, não há escolha. Como matéria inerte, o grão de poeira se limita a prolongar passivamente os impulsos que recebe de fora. Todavia, a matéria viva, por mais simples que ela seja, tal como um organismo procarionte (uma célula sem núcleo definido, como as bactérias), comporta-se de modo um pouco diferente do grão de poeira, pois notamos que há aí uma espécie de "iniciativa", de "atividade psicológica" incipiente, que faz com que o organismo em questão, mediante sua própria "vontade", escolha uma atitude, selecionando no meio em que se encontra aquilo que pode lhe servir de alimento, isto é, assimilando algumas substâncias e repelindo outras. Nesse

segundo caso, não se trata apenas de deslocamentos mecânicos, impulsionados de fora, muito embora isso também ocorra. Aqui, o micro-organismo parece esboçar movimentos ou ações intencionais, parece realizar um esforço para obter algo. Temos, portanto, um início de ação escolhida, uma vez que o ser vivo unicelular já é capaz de sentir o meio que o cerca, selecionar os componentes que lhe interessam e aplicar sua atividade numa direção e não em outra.

É notável que se tenha empregado o termo "psicológico" para qualificar movimentos vitais tão rudimentares. Todavia, para o filósofo francês, a escolha binária de um micro-organismo (acolher ou repelir um estímulo) já introduz novidade no âmbito das interações mecânicas da matéria inorgânica. No domínio da matéria bruta, tal como compreendida pela racionalidade científica, não há margem para o mínimo de liberdade, visto que há somente efeitos determinados por causas determinadas. Mas a vida – mesmo em seus estágios mais humildes, menos diferenciados – já permite a eclosão de uma incipiente indeterminação, irrigando a matéria inerte, infiltrando-se em sua rigidez e abrandando seu determinismo. Quanto mais complexo for o ser vivo em questão, mais indeterminadas serão suas reações ao campo de estímulos que o envolve, de sorte que mais livre será sua conduta. Nesse sentido, a vida é um encaminhar-se para a liberdade.

Ao mesmo tempo que a vida se aparta da matéria bruta, que o orgânico difere do físico-químico, Bergson assevera, por outro lado, que o psíquico e o vital são da mesma natureza. Isso se dá porque, a princípio, a consciência e a vida são escolha, indeterminação progressiva da conduta, numa palavra, liberdade. Assim, ao afastar o vital da matéria inerte, Bergson o aproxima da consciência, já que seu objetivo é sustentar que a vida é duração. Chega a afirmar, categoricamente, que a vida é de "essência psicológica", porque é impulsionada e regida por um princípio interno, análogo a uma "vontade" ou a um "esforço", e inexplicável pelo enquadramento científico, sempre exteriorizado e determinista. Essa constatação é muito importante numa filosofia que pretende demonstrar que a vida é uma "Consciência em geral", uma duração cósmica. Não obstante,

para realizar essa demonstração, ou seja, para explicitar que a "consciência é coextensiva à vida", será preciso reencontrar na evolução da vida as propriedades do tempo real (o dado qualitativo, a sucessão, a conservação do passado e a criação), tal como ocorrera na investigação do sentido metafísico da matéria e da consciência imediata. Assim procedendo, veremos que o vital é também desdobramento da duração. Ainda mais profundamente, nesse ponto da cosmologia bergsoniana, constataremos que o *élan vital* é a fonte originária de toda a realidade, interna e externa. Tocaremos, portanto, na tese mais radical do bergsonismo: a vida (e não a consciência ou o sujeito; tampouco a matéria) é a fonte suprema de todo o real.

De acordo com essa concepção metafísica, é preciso ressalvar que Bergson não se torna um realista, pois a matéria não é a realidade primeira, a partir da qual a vida e a consciência germinariam lentamente. Também não se torna um idealista, porque a matéria, orgânica e inorgânica, não é emanação do nosso espírito. Por fim, não se torna um dualista, visto que não presume a realidade de duas substâncias heterogêneas, as quais se comunicariam misteriosamente. Na verdade, sua filosofia poderia ser corretamente designada como uma nova forma de vitalismo, caso esquecêssemos que esse vitalismo está subordinado a uma metafísica da duração cuja multiplicidade de manifestações (psiquismo, matéria inorgânica e matéria orgânica) passa a ser entendida como reverberações de uma mesma realidade, isto é, como ritmos temporais. Assim, a teoria do *élan vital* é a teoria da duração, a mesma que fora inicialmente descoberta no domínio psicológico, mas agora em sua dimensão cósmica, encaminhando Bergson para um novo tipo de monismo.

A fim de atingir de forma consistente o núcleo metafísico da filosofia bergsoniana, será necessário, antes, expor as limitações da compreensão científica da evolução biológica (finalismo e mecanicismo, ou seja, lamarckismo e darwinismo). Sem esse recurso crítico, a proposta de Bergson poderia ser facilmente confundida com mais uma doutrina dogmática, sem vínculos com a realidade da experiência ou dos fatos vitais. Será imperioso partir, portanto, do "falso evolucionismo" (Jean-Baptiste de Lamarck, Darwin, Spencer etc.),

para só então explicitar o verdadeiro evolucionismo, isto é, a vida finalmente compreendida como um fenômeno temporal.

O falso evolucionismo

As teorias transformistas do século XIX representam um grande avanço no campo das biociências, na medida em que rompem com o fixismo (doutrina que remonta aos gregos antigos e que acredita que as espécies biológicas são inalteráveis) e propõem uma maneira dinâmica de compreensão da vida. Tais teorias contribuíram para que a vida finalmente pudesse ser entendida como um processo e não mais como uma coleção de entidades prontas e acabadas, que caberia apenas classificar corretamente, reduzindo a biologia a uma taxonomia. Na interpretação bergsoniana, embora esse processo vital tenha sido pensado de modo equivocado pela ciência evolucionista, isto é, como linear e cumulativo, não podemos negar que o transformismo impôs uma nova forma de ler a história natural.

Claro está que Bergson foi simpático a essas teorias, visto que, de alguma maneira, elas introduziram o tempo na explicação dos eventos evolutivos. Na verdade, o transformismo biológico ou evolucionismo desempenhou um papel importante na construção de sua visão de mundo. Já mencionamos que ele foi um leitor assíduo de Spencer, um destacado evolucionista inglês, assim como de Lamarck, Darwin etc. Porém, viu na argumentação dos evolucionistas deficiências de princípio, as quais obstruíam a explicação de uma série de eventos empíricos (por exemplo, a semelhança entre a sexualidade das plantas e dos animais, e a identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados, conforme ainda veremos com mais detalhes). Em suma, para o nosso filósofo, o evolucionismo acerta no geral, à medida que entende a vida como um processo; todavia, erra nos detalhes, porquanto explica o processo ora mecanicamente, ora em termos finalistas. Por essa razão, denunciou, nas ciências da vida, a presença de esquemas de inteligibilidade que comprometem a descrição do processo vital como um verdadeiro

processo temporal. Em realidade, os evolucionistas tentaram explicar a vida, isto é, um processo criador, através de esquemas que sufocam o aspecto inventivo da evolução, acomodando-a no interior do determinismo científico, seja ele finalista, seja mecanicista. Isso se deve ao fato de a ciência ter espacializado um processo que é, em sua própria essência, da ordem da duração. De acordo com Bergson, a biologia também caiu na armadilha da espacialização do tempo. Como disse Guimarães Rosa, no conto "O espelho": "Ah, o tempo é o mágico de todas as traições..." Em Bergson, igualmente, é sempre uma má compreensão do tempo que está por trás de todos os enganos das ciências e da filosofia.

Ora, se é verdade que os naturalistas do século XIX passaram a considerar a vida como um processo evolutivo, também é verdade que o conceberam como um fenômeno que se desenvolve no tempo homogêneo, num tempo que é apenas o meio vazio sobre o qual os eventos vitais se desenrolam. Conforme vimos, na abordagem da psicologia, o tempo homogêneo era tão somente um esquema simbólico, o qual permitia organizar a vida prática, além de medir e prever fenômenos, sendo incapaz de descrever realidades verdadeiramente criadoras, como são o fluxo da consciência e a evolução da vida. Foi nesse sentido que Bergson denunciou os procedimentos da biologia evolucionista, seus esquemas gerais de inteligibilidade. Denunciou o finalismo e o mecanicismo, os dois paradigmas através dos quais a biologia transformista compreendeu a evolução. É notável que, nos dois casos, temos, em maior ou menor grau, concepções deterministas do processo evolutivo, as quais operam, evidentemente, no espaço e no tempo homogêneos. Cabe investigá-las com mais detalhes.

O finalismo supõe que todos os eventos biológicos são etapas da realização de um grande plano da natureza. Nesse contexto, não há absolutamente nenhum evento que possa ser considerado livre. Tudo é determinado por uma causa final, que obriga todos os fenômenos a executarem parcialmente seus propósitos gerais. No campo da biologia, o finalismo – que é, na verdade, uma visão de mundo, uma concepção filosófica – encontra um defensor em Lamarck. Para

o lamarckismo, uma variação biológica resulta do uso ou desuso de um órgão, o qual se encontra sempre pendurado numa função; aliás, no lamarckismo, o órgão existe para desempenhar uma função. E as vantagens colhidas pelo esforço do indivíduo, no sentido do aprimoramento da função, mediante o exercício do órgão, podem ser transmitidas para os descendentes. São célebres os exemplos de Lamarck: o do pescoço longo da girafa, para comer as folhas mais altas das árvores; o das pernas compridas das aves pescadoras, tornando-as capazes de capturar sua presa sem molhar as penas, ou seja, sem comprometer a agilidade do voo etc.

Assim, na interpretação do nosso autor, o lamarckismo é uma modalidade de finalismo, uma vez que pensa as variações como resultados de uma "intenção". E se há uma intenção, que se exprime nos indivíduos como esforço para obter um benefício vital, o curso da evolução é teleológico. Desse esforço cuja realização se dá como uso mais frequente de um órgão, tendo em vista aperfeiçoar uma função, obtemos variações orgânicas potencializadas, hipertrofiadas. Todavia, o uso mais frequente só foi requerido porque a espécie intencionou solucionar de forma mais eficaz um problema, posto pelo ambiente. E a intenção remete a uma finalidade: o pescoço da girafa é longo para a finalidade de comer as folhas mais altas; as pernas de algumas aves são compridas para pescar melhor etc. Enfim, o finalismo científico presume haver um projeto harmonioso da natureza, o qual integra todos os seres vivos e do qual cada acontecimento biológico isolado seria uma parte, uma pequena etapa na execução desse plano preestabelecido.[9]

9 Não obstante, é preciso lembrar que, entre finalismo e mecanicismo, lamarckismo e darwinismo, Bergson se aproximará mais do finalismo lamarckiano, particularmente do neolamarckismo do final do século XIX e início do XX, muito embora tenha rejeitado as teses básicas dessa doutrina: a ideia do uso e do desuso dos órgãos, como causa da variação, e a tese da transmissão hereditária das características adquiridas. O vínculo de Bergson com essa corrente biológica se explica porque, ao menos, ela admite uma causa imanente, por assim dizer psicológica (o esforço ou intenção), propulsionando a evolução das espécies.

Os mecanicistas, por sua vez, consideram a natureza como uma imensa máquina (semelhante à engrenagem de um relógio mecânico, em que cada peça se movimenta em virtude da impulsão que recebe de outra peça), regida por leis necessárias, porém, desprovidas de finalidade, de propósito ou intenção. Nessa perspectiva, uma variação biológica surge não para desempenhar uma função de modo mais eficaz, mas simplesmente pela ação casual das condições ambientais. Segue-se daí que a evolução é cega, não tem direção. Está à mercê das circunstâncias acidentais que o ambiente apresenta. O darwinismo parece ser a teoria que mais se aproxima dessa visão mecanicista da natureza. É bem verdade que Lamarck já havia chamado a atenção para o papel do meio ambiente, na hipertrofia ou atrofia dos órgãos. É bem verdade também que o darwinismo clássico reconhece que o papel do meio é sempre negativo (ou seja, as mudanças nas condições ambientais não causam efetivamente as variações que irão dar origem às novas espécies, mas apenas suprimem as populações menos adaptadas). No entanto, é inegável que o darwinismo expõe da maneira mais sistemática uma compreensão mecanicista da evolução, posto que concebe as espécies atuais como efeitos de uma boa adaptação às condições externas, impostas aos seus ancestrais.

Para o mecanicista, a constituição atual de um organismo não resulta de um esforço voluntário, não almeja obter um resultado vantajoso, mas exprime uma melhor adaptação ao seu entorno, enfim, uma interação causal com o ambiente. Como se sabe, as ideias de "adaptação" e "seleção natural" estão no centro da teoria de Darwin. A evolução é compreendida por ele como uma espécie de filtro, o qual, por um lado, retém os que não se ajustaram adequadamente às condições do meio, impedindo-os de deixar descendentes; e, por outro, permite a passagem dos adaptados, dos que poderão procriar. Todavia, essa compreensão negativa do papel do meio ambiente, trazida pela noção darwiniana de seleção natural, não exclui a atuação de uma causalidade eficiente[10] entre ambiente e espécies vivas.

10 Aristóteles nos ensinou que existem quatro tipos de causalidade: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. No caso de uma mesa,

É certo que o meio natural não molda as espécies, como propuseram os mecanicistas radicais, no entanto, isso não significa que o ambiente é inoperante. As mudanças no meio natural propõem novos desafios às populações, e os indivíduos que conseguem encontrar soluções mais adequadas para esses desafios são os que sobrevivem, são os adaptados. O restante é punido com a extinção.

Sendo assim, o mecanicista, de modo geral, explica a configuração presente do universo natural por meio de sua configuração imediatamente passada, que a causou. E o finalista, pela configuração futura, da qual o presente é simplesmente uma fase. Contudo, ambas as posturas abraçam o mesmo princípio: "tudo já está dado". No mecanicismo, todos os fenômenos do universo, sejam eles orgânicos, sejam inorgânicos, podem ser deduzidos das condições presentes, porque todos eles estão amarrados ao presente por uma corrente causal. No finalismo, há um fim preestabelecido, para o qual todos os acontecimentos marcham obedientemente, realizando-o pouco a pouco. Num caso, é a "impulsão do passado" que preside ao desenvolvimento da vida; no outro, é a "atração do futuro". Mas, nas duas concepções, o tempo real não conta, não tem efetividade, pois jamais toca a realidade. O tempo continua sendo assimilado aqui como um mero meio vazio. Aliás, é somente porque operam no tempo homogêneo que os cientistas podem afirmar que tudo já está dado. O tempo homogêneo é, como desdobramento do espaço, uma forma de simultaneidade disfarçada de sucessão. O futuro da vida e todo seu passado se encontram, de alguma maneira, dados no presente, são simultâneos. Pensar em termos finalistas é pensar que o futuro já existe. Pensar em termos mecanicistas é pensar que o passado constitui o presente. Nos dois casos, não há criação, não há

---

por exemplo, sua causa formal é a ideia ou a forma da mesa, apreendida pela mente do carpinteiro que a produzirá. A causa material é a madeira, com a qual a mesa será produzida. A causa eficiente é o conjunto de ações técnicas, necessárias para produzi-la. E, a causa final, a utilidade ou serventia desse objeto, a finalidade para a qual ele foi produzido. No caso da biologia evolucionista, ao que tudo indica, o lamarckismo elegeu a causa final como preponderante; e o darwinismo, a causa eficiente.

advento de novidade. Uma variação biológica não é a invenção de uma solução nova para um problema novo. Uma variação biológica é determinada causalmente, quer esta causa esteja localizada no passado imediato, quer no futuro indefinido.

Portanto, os evolucionistas arrastam para o âmbito da vida os hábitos de pensamento adquiridos no contato com a matéria inerte. Continuam fazendo física, no campo da biologia. Continuam operando no espaço e no tempo homogêneos, o que significa dizer que continuam cegos para a duração criadora que atua na consciência, na matéria e na vida. Finalismo e mecanicismo não se interessam pelo tempo real. Limitam-se a compreender a realidade à luz da instantaneidade, que bem poderia ser confundida com a eternidade, já que o instante atual contém, por hipótese, todo o real, isto é, todos os eventos passados, presentes e futuros. Assim, a duração verdadeira jamais contamina os processos biológicos, pois, como cientistas, os evolucionistas se contentam com o tempo físico.

Além disso, Bergson faz notar que tanto o finalismo quanto o mecanicismo são concepções antropomórficas da evolução, pois projetam sobre o processo da vida formas de inteligibilidade oriundas da ação humana sobre a matéria inerte. Nessa direção, acabam asseverando que a vida procede tal como o ser humano, por fabricação. Se é verdade que a inteligência humana foi moldada pelas exigências da ação útil, compreende-se que a intenção e o cálculo, a coordenação de meios para se obter um fim, bem como a expectativa de que as mesmas condições engendrem sempre os mesmos resultados façam parte do modo espontâneo de a inteligência equacionar o mundo. Mecanicismo e finalismo são, portanto, compreensões esquemáticas, saídas diretamente de uma inteligência voltada para a ação. Quando aplicadas à compreensão da evolução da vida, em si mesma, tais esquemas manifestam a precariedade de suas operações, as quais se revelam incapazes de explicar fatos vitais elementares, como as semelhanças entre a sexualidade das plantas e dos animais, a identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados etc. Ocorre que nossa inteligência, que nasceu no berço da ação fabricadora, só consegue compreender a

evolução como um processo de fabricação, ou seja, por meio de acréscimos que procedem do mais simples para o mais complexo. Julga mesmo que a vida opera sobre a argila de uma matéria inerte preexistente, nela modelando seus bonecos através de composição, isto é, "juntando partes".

Como veremos mais adiante, a evolução verdadeira atua de forma bastante diferente. Porém, por enquanto, resta examinar os dois mencionados fatos biológicos, escolhidos por Bergson como exemplares, a fim de questionar a validade do finalismo e do mecanicismo, do lamarckismo e do darwinismo, na medida em que embotam a clareza dos argumentos dessas duas perspectivas teóricas.

O primeiro deles é o da sexualidade nos animais e nas plantas. É evidente que estamos falando de dois reinos independentes, os quais se desenvolveram paralelamente, desafiados por obstáculos totalmente diferentes e ao longo de uma jornada de milhões de anos. Entretanto, nos dois casos, o processo culminou no mesmo resultado, ou seja, no desenvolvimento de células sexuais, de dois seminúcleos que precisam se juntar para formar um novo indivíduo e, assim, perpetuar a espécie. Esses seminúcleos ou gametas, seja nos vegetais, seja nos animais, passaram por um processo análogo de redução de sua carga de cromossomos. Reclamam, portanto, o advento da reprodução sexuada (junção de duas células, da masculina e da feminina, dando origem a um novo ser vivo). Como isso foi possível? Recorrer à adaptação darwiniana não nos parece elucidar a dificuldade de modo elegante. Que a reprodução sexuada tenha se desenvolvido nos animais, por adaptação, compreendemos perfeitamente, visto que são seres que se locomovem, podendo, portanto, buscar parceiros para a reprodução. Agora, que a planta, em sua imobilidade, tenha desenvolvido a reprodução sexuada, tal como os animais, permanece um enigma, sobretudo da perspectiva mecanicista, porque soluções mais eficazes poderiam ter sido elaboradas pela natureza, mesmo por uma natureza regida por leis mecânicas. Exigir de um ser que não se locomove a união de seu gameta com o de outro ser para a procriação não nos parece uma solução adaptada, tanto que as plantas, até mesmo as hermafroditas, precisam da

colaboração de outras espécies (os polinizadores), ou da ação acidental do vento e da chuva, para se reproduzir.

O finalista pode evocar novamente o plano harmonioso da natureza, de tal sorte que espécies diferentes colaborariam para o mesmo fim. No entanto, o finalismo só resolve melhor a questão ao recorrer, comodamente, a uma causa final, presumindo haver uma marcha para a sexualidade, a qual engajaria todos os seres vivos na execução dos mesmos propósitos. Mas essa explicação, além de exageradamente especulativa para uma hipótese científica, resolve um problema criando outro: por que algumas espécies de plantas e animais não participam dessa marcha para a sexualidade, optando pela reprodução assexuada? Assim como não é verossímil que, na evolução dos dois reinos, a enorme cadeia de eventos totalmente acidentais tenha desembocado no mesmo efeito (a reprodução sexuada), também não é verossímil que a finalidade atue de modo diverso sobre os seres vivos. Se a sexualidade pode ser admitida como uma finalidade geral da natureza organizada, ela deveria reclamar o concurso de todos os seres em sua realização, de modo que não entendemos por que pouparia algumas espécies de colaborar com esse compromisso. Ao que tudo indica, mecanicismo e finalismo não parecem oferecer explicações convincentes para esse fato biológico incontestável.

O segundo exemplo bergsoniano é ainda mais ilustrativo: como explicar a identidade de estrutura do olho dos moluscos e o dos vertebrados? Como explicar que a evolução tenha desembocado no mesmo resultado biológico, em duas linhas evolutivas disparatadas? Como causas diferentes, ocorrendo de modo diverso ao longo de milhões de anos, puderam engendrar efeitos orgânicos análogos? Na leitura mecanicista radical, essa coincidência é muito difícil de ser demonstrada, porque precisaria supor que uma quantidade incalculável de vicissitudes, atuando ao acaso[11] sobre duas linhas evolutivas,

11 Acaso, aqui, não se opõe ao determinismo causal, mas à ideia de que a natureza é dotada de propósito ou intenção, de maneira que todos os seus eventos seriam planejados. O acaso se opõe, portanto, ao finalismo.

seria capaz de produzir efeitos semelhantes (o olho). Por outro lado, se o mecanicista moderado admite que os mesmos problemas, postos pelo ambiente, reclamam sempre as mesmas soluções, acaba pressupondo a realidade de uma "inteligência" que, calculadamente, responde a problemas análogos com soluções análogas. Ou seja, reincide no finalismo que combate.

Ainda que não chegue a tanto, o mecanicista poderia postular que a constância de um fator ambiental, a presença da luz solar em nosso planeta, convocaria todos os seres vivos a reagirem a ela da mesma maneira. Nesse último caso, a construção do olho seria explicada pela reação geral à luz, adotada por todas as espécies animais. Porém, a mera constância de um fator ambiental não constrói um órgão complexo como o aparelho ocular, seja por meio de variações bruscas, seja por meio de variações graduais e insensíveis. Para obtê-lo, será sempre preciso recorrer a um processo extremamente longo de transformações. A dificuldade, então, está em explicar como esse processo resultou no mesmo órgão, em linhas evolutivas diferentes (moluscos e vertebrados), visto que esses animais viveram em ambientes distintos e foram desafiados por problemas diversos. Não se pode supor, como fizeram os mecanicistas radicais, que o ambiente, entregue a si mesmo, poderia ter moldado soluções idênticas em séries evolutivas díspares. A matéria que compõe o ambiente é indiferente, e as leis que governam suas manobras são cegas, de sorte que a coincidência no resultado se torna inexplicável. A inverossimilhança dessa coincidência nos induz a buscar no princípio darwiniano de seleção natural uma solução mais plausível para o mencionado enigma. Darwin explicaria essa identidade de estrutura novamente pela adaptabilidade e pela seleção natural. Nesse contexto, todas as demais reações orgânicas à luz solar teriam sido suprimidas pela seleção natural, restando apenas aquelas que construíram um aparelho como o olho, posto que esse órgão se revelou mais eficaz na manutenção da sobrevivência. Todavia, Bergson faz notar que esse princípio de Darwin, a seleção natural, só explica o que desapareceu, jamais o que se perpetuou; suprime os inadaptados, mas não causa a boa adaptação.

Certo é que, no limite da argumentação mecanicista, desposamos novamente o finalismo, visando a dar coerência à explicação. Inadvertidamente, pressupomos uma inteligência ou um plano secreto da natureza. No caso ora em pauta, somos arrastados até a ideia de uma "marcha para a visão", que envolveria todos os animais, independentemente da linha evolutiva à qual pertençam. Aliás, Bergson recorda que os finalistas sempre gostaram de mencionar o exemplo do olho para endossar sua tese, isto é, a ideia de que a complexidade extraordinária dos elementos que compõem o aparelho ocular está coordenada à unidade de uma função simples: a função de ver. Acontece que, tal como os mecanicistas, os finalistas também oscilam entre duas noções heterogêneas: órgão e função. Nesse sentido, para o finalista, a complicação do órgão se explica pelo exercício da função (quanto mais se exerce a função, mais se aprimora o órgão). Inversamente, para o mecanicista, a qualidade da função se explica pela complicação do órgão (quanto mais complexo for o órgão, melhor cumpre seu papel). Ambos imaginam, entretanto, que tudo começou com uma "mancha pigmentária" em organismos bem simples, de modo que, por meio dela, conseguiram realizar movimentos mais coordenados para obter alimento e se proteger das ameaças. Logo, essa capacidade de reagir à luz se revelou proveitosa e se desenvolveu até chegar à forma atual do órgão óptico.

O problema é que toda essa discussão é travada no contexto de uma comparação entre dois termos heterogêneos: órgão e função. Somos conduzidos a um debate como o do ovo e da galinha. Se é a complicação do órgão que determina a acuidade da função, como querem os mecanicistas, então, o processo vital que construiu o órgão é cego, pois ele apenas monta aparelhos orgânicos ao acaso das circunstâncias, preservando os que se adaptaram bem às condições ambientais e suprimindo os que não se adaptaram. Por outro lado, se é a acuidade da função que governa a complicação do órgão, como imaginam os finalistas, segue-se que o processo vital é teleológico, posto que, ao enfatizar a função, o órgão é construído à luz dela, visando a atingi-la ou realizá-la plenamente. Assim, de acordo com o termo escolhido como prioritário, aderimos ora ao mecanicismo,

ora ao finalismo. E a controvérsia nunca se resolve, uma vez que comparamos termos que pertencem a ordens de realidade diferentes.

Tendo em vista que as duas linhas da evolução biológica, moluscos e vertebrados, estão separadas há muito tempo, como explicar de modo plausível a confluência do resultado? Os mecanicistas supõem que o mesmo desfecho evolutivo foi obtido através de uma quantidade inumerável de variações insensíveis e acidentais. E os finalistas, à luz de um plano geral da natureza, que dirige o curso das variações, embora levando em conta as circunstâncias exteriores. No primeiro caso, se as variações são insensíveis, elas podem surgir sem afetar a função do órgão, simplesmente esperando que outras variações afins venham se acrescentar a ela, tendo em vista dar origem a uma nova estrutura ou a uma estrutura mais complexa. Todo o processo sendo lento e gradual. Contudo, se é verdade que uma variação insensível não atrapalha a função até então exercida, também é verdade que não ajuda em nada, de sorte que não se compreende por que a natureza a conserva pelo tempo necessário para que as demais variações do mesmo tipo possam de fato engendrar, em conjunto, uma estrutura nova e proveitosa. O filósofo pondera que admitir a realidade das variações insensíveis, como faz o darwinismo, por exemplo, implica admitir que a natureza tolera o supérfluo, esperando que sua maturação resulte em algo útil.

Além disso, dessa perspectiva, seria difícil explicar como um aparelho tão complexo como o olho surgiu, seja em que animal for. Afinal, como o acréscimo casual de pequenas variações pôde engendrar um órgão sofisticado e bem coordenado? Com mais forte razão, como explicar, mecanicamente, a identidade de estrutura de um órgão em linhas evolutivas independentes? Seria necessário supor que as mesmas pequenas variações acidentais teriam se produzido na mesma ordem nos dois filos, moluscos e vertebrados, o que é visivelmente implausível.

No segundo caso, isto é, no finalismo, o esclarecimento da dificuldade parte da introdução de um princípio diretor, o qual assegura a "continuidade de direção" das variações insensíveis. Tudo se passa como se a matéria se mobilizasse para preencher uma forma

previamente dada. Assim, aquilo que a seleção natural não explica, por ser um princípio cego, os finalistas acreditam dar conta de esclarecer, por trabalharem com um princípio inteligente, com um programa da natureza. Porém, se o erro do mecanicismo foi o de atribuir um dinamismo cego à própria matéria (ou seja, a atividade acidental da matéria, mediante a variedade de suas combinações moleculares, engendra ao acaso uma multiplicidade de variações: as que resolvem bem problemas de sobrevivência, permanecem; as que não resolvem, extinguem-se), o erro do finalismo foi o de ter pensado a finalidade como exterior ao próprio processo vital (no finalismo, a causa final atrai todos os seres para a realização de seus propósitos; e, para atrair, é preciso estar fora do atraído, pois, se estivesse dentro, se fosse imanente, não seria atração, mas impulsão, *élan*). No final das contas, mecanicismo e finalismo concebem a evolução como um processo determinista, quer a determinação esteja no passado, quer no futuro.

O que nos parece relevante é que nem uns nem outros incorporam a criação em suas explicações da evolução biológica. Ambas as perspectivas estão comprometidas com uma inteligibilidade fabricadora da evolução, segundo a qual a vida procede por composição, peça por peça, como na montagem de um quebra-cabeça. Como finalismo e mecanicismo são posturas teóricas científicas, trazem a marca do modo de inteligibilidade das ciências, promovendo uma apreensão esquemática da realidade vital. Para Bergson, o evolucionismo científico será sempre um falso evolucionismo, porque jamais compreenderá a vida como tributária de um princípio interno, imanente, princípio que é, em última análise, a interioridade da duração.

O evolucionismo verdadeiro

Fundamentalmente, o evolucionismo verdadeiro é criador. A polêmica com a biologia se deve, então, ao fato de ela não ter se interessado por esse tipo de compreensão da vida, visto que se curvou à inteligibilidade científica cuja origem se situa no campo da astronomia e da física. Em suma, finalismo e mecanicismo adotaram o determinismo

das ciências, oriundo do estudo da matéria inerte, como esquema geral de inteligibilidade dos eventos biológicos, até mesmo dos processos evolutivos. Ao contrário, Bergson enfatiza que a validade teórica do determinismo físico-químico se esgota no domínio dos eventos de destruição orgânica (chamados, na época, de "catagenéticos"). Explica o que morre, jamais o que vive e evolui. Por isso, o conhecimento da evolução verdadeira depende de novas estratégias de abordagem.

O primeiro ponto importante, destacado pelo nosso autor, é o de que a parte não pode conhecer adequadamente o todo. Sem dúvida, a espécie humana é aquela que levou mais longe uma das direções da evolução biológica: a inteligência. Contudo, para isso, precisou abandonar no caminho o que pertencia às outras direções (torpor vegetal e instinto animal). Nessa operação, o ser inteligente se empobreceu por um lado, muito embora tenha se enriquecido por outro. Aprimorou espantosamente sua atividade fabril, o que o induziu a desenvolver a capacidade simbólica, tendo em vista a comunicação para coordenar a ação conjunta. Com a criação da função simbólica, ou seja, da linguagem, o mais versátil dos instrumentos humanos, conquistou a natureza, através de uma técnica cada vez mais refinada. Do desenvolvimento dessa inteligência prática, pouco a pouco, alçou o saber teórico. Inventou a matemática, a filosofia, as ciências.

No entanto, todas essas vitórias só se viabilizaram acentuando algumas tendências, no mesmo movimento em que atenuava outras, as quais seriam responsáveis, mais tarde, por algumas derrotas. Assim, a inclinação geral à espacialização aflorou poderosamente em nós, ao passo que a capacidade de simpatizar com as coisas diminuiu sensivelmente. Tornamo-nos exímios matemáticos e físicos, porém, maus filósofos. No ser humano, a intelectualidade despertou, enquanto o instinto adormeceu, arrastando com ele a intuição. Somos os portadores privilegiados de uma das direções da evolução. Sublinhamos uma de suas tendências. Contudo, como parte de um processo mais amplo, temos dificuldade de compreendê-lo em sua totalidade, já que projetamos sobre o todo aquilo que caracteriza a parte. É assim que a ciência da vida lança sobre a evolução os

esquemas da inteligência, desenvolvidos no relacionamento prático com o mundo. Mecanicismo e finalismo são formas de inteligibilidade saídas dos moldes da ação fabricadora, um pouco como a geometria teórica saiu da agrimensura. Como pretender conhecer adequadamente o processo vital, por meio deles? Se o ser humano é um ser inteligente e a inteligência é uma "solidificação" do fluxo vital, como esperar que ele conheça, através dela, a totalidade desse fluxo? Enfim, a inteligência, como um resultado da vida, não pode explicar o que lhe deu origem. Um aspecto não pode envelopar o todo.

Entretanto, Bergson indica uma via para solucionar a dificuldade mencionada anteriormente. Só há um meio de conhecer plenamente a vida: fusionando todas as tendências da evolução, regredindo até a virtualidade do *élan vital*, antes de ele se fragmentar em "direções divergentes" (torpor vegetal e motricidade animal, inteligência e instinto). É certo que a vida não empregou toda a sua "virtualidade psíquica" (o termo utilizado pelo autor é sugestivo, pois sublinha a natureza psicológica do vital)[12] ao se atualizar em inteligências puras. A consciência intelectual é apenas uma das manifestações da evolução, uma individuação da consciência cósmica. Na verdade, a virtualidade psíquica da vida só se desenvolve por ramificação, lançando-se numa diversidade de direções. Como a inteligência humana é uma delas, há a possibilidade de fundi-la novamente com as demais tendências, uma vez que todas saíram da mesma fonte, na qual inicialmente se encontravam em estado de coexistência e indistinção. É necessário, portanto, recuar até a virtualidade originária do *élan vital*, em que todas as linhas evolutivas se emaranhavam. Bergson aposta nessa conjectura, sobretudo se ela nos permitir compreender e explicar melhor fatos biológicos controversos.

É inegável que somos parte da vida. Estamos a ela ligados internamente, ainda que nossa inteligência a represente por meio da exterioridade, como um sistema físico-químico mais complexo. A ligação

12 No pequeno ensaio "A consciência e a vida", compilado na obra *A energia espiritual* (1919), Bergson volta a explorar abertamente essa familiaridade entre o psíquico e o vital.

profunda que nos ata ao fluxo vital torna possível adotar um procedimento investigativo diferente do científico. Ele deve operar de modo análogo ao que foi realizado em *Matéria e memória*, no exame do problema da matéria. Assim como lá foi possível recuar até um ponto anterior à virada da experiência, apreendendo a matéria antes de ela ser direcionada no sentido da consciência prática – fato que a comprometeu com a utilidade e, justamente por isso, a espacializou –, esperamos ser possível, aqui, surpreender a vida do mesmo modo, isto é, antes de sua solidificação em consciência intelectual, na indistinção interna de todas as tendências vitais. Esse é o trabalho da intuição, em *A evolução criadora*.

De fato, a vida é tendência e não um conjunto de coisas, de corpos organizados. O *élan vital* é uma virtualidade condensada, que só sabe se expressar através de "dissociação", desdobrando o que antes se encontrava comprimido na impulsão originária.[13] Essa é uma ideia central no bergsonismo, dimensionando a distância que o separa da compreensão científica, segundo a qual a vida opera por composição, por "associação de elementos". A hipótese do *élan vital* – que é uma hipótese metafísica, apesar de ter sido obtida a partir da consulta aos dados biológicos, e não de modo puramente especulativo –, presume ser a vida um amálgama de tendências virtuais que se divulgam em linhas evolutivas divergentes. Por essa razão, apreendendo cada uma dessas linhas, em separado, e fazendo-as retornar ao momento originário, quando se encontravam todas em estado de interpenetração, teremos um vislumbre do aspecto essencial da evolução, elucidando em alguma medida as dificuldades empíricas mencionadas anteriormente. Nesse movimento, compreenderemos que o

---

13 É nesse contexto que Bergson cita o exemplo da vida embrionária. De fato, os embriões de diferentes classes são, nos estágios iniciais de seu desenvolvimento, completamente semelhantes, não sendo possível saber, pelos seus aspectos externos, se darão origem a um peixe, anfíbio, réptil, ave ou mamífero. Dessa maneira, a vida embrionária dá testemunho do estado primitivo de indistinção das tendências do *élan vital*. Testemunha, igualmente, que o movimento evolutivo procede tão somente por dissociação e desdobramento, jamais por composição ou combinação. O processo evolutivo, assim como a memória, é centrífugo.

processo evolutivo é uma expressão da duração pura, visto que seu desenvolvimento irá reproduzir, no plano cósmico, o que ocorre na consciência de cada um de nós: sucessão de qualidades que se interpenetram e, ao fazê-lo, engendram novidades.

Dessa forma, Bergson declara que cada espécie viva sublinha apenas uma das direções evolutivas, embora todas elas tragam em si, de forma latente, a totalidade das demais tendências. É assim que a inteligência, por exemplo, não é exclusiva do ser humano, mas se difunde por toda a animalidade (os primatas superiores, as raposas e os corvos são somente os exemplos mais gritantes); é assim, também, que o instinto sobrevive no ser inteligente, que o torpor vegetal se manifesta em algumas espécies animais, como é o caso dos parasitas etc. Se a vida é "tendência a acentuar" certas direções de desenvolvimento, além de não acomodar noções estáticas em seu âmbito, também sugere que a única maneira adequada de conhecê-la em sua plenitude seria acompanhando, a contrapelo, o processo de engendramento das formas vivas, até atingir o manancial de sua "energia criadora". Esse procedimento metodológico, o qual culminou numa cosmologia e não numa ciência biológica, deve ser implementado por uma verdadeira filosofia da evolução. Para o nosso filósofo, seguramente, a metafísica não pode mais se constituir como uma teoria geral do ser (ontologia), mas pode ainda se apresentar como uma teoria da vida. Através desse novo expediente, a filosofia poderá oferecer hipóteses explicativas alternativas às hipóteses científicas, hipóteses pretensamente mais precisas, mais coerentes com a real natureza do domínio vital, contribuindo com o desenvolvimento do próprio saber empírico.

Se as objeções do autor expuseram as limitações das explicações científicas da evolução, sejam elas finalistas, sejam mecanicistas, lamarckistas ou darwinianas, e se tais objeções mostraram a incapacidade de a ciência estourar esses dois paradigmas, segue-se que é preciso elaborar outra forma de abordagem do problema. A cosmologia por ele proposta tenta apresentar essa nova interpretação da vida, uma interpretação metafísica que, não obstante, busca dar conta de fatos empíricos dificultosos, os quais não foram explicados a contento pelas teorias científicas disponíveis na época.

Nesse sentido, em primeiro lugar, Bergson faz uma concessão ao neolamarckismo, pois concorda que a evolução só pode ser adequadamente compreendida ao evocar a participação de uma "atividade interna" aos seres vivos, análoga a um "esforço". Somente assim podemos explicar a multiplicidade de variações das formas orgânicas, todas elas visando a exercer sua função de modo mais apurado. Porém, ele vai mais longe que essa teoria biológica, ao asseverar que, abaixo desse esforço, o qual representa "um dos pontos mais sólidos do neolamarckismo", há uma causa mais profunda, que o justifica. Essa causa será concebida no plano metafísico: será um "princípio interno de direção" ou o "*élan* original da vida".

Agora, retomando um dos problemas empíricos mencionados, o da identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados,[14] inexplicável nas concepções mecanicista e finalista, podemos sustentar, juntamente com nosso filósofo, que a solução para o problema da "convergência de efeitos" em linhas evolutivas disparatadas, produzindo órgãos análogos, pode ser apresentada com base em duas ideias já mencionadas: a) a ideia de uma causa imanente à evolução biológica e b) a ideia de uma indistinção primitiva de todas as tendências vitais. Para dizer tudo em poucas palavras, é na tese da virtualidade originária do *élan vital*, na qual tudo coexistia, que se encontra o segredo da teoria bergsoniana da vida. Assim como um estado psicológico isolado contém, virtualmente, a totalidade dos demais estados, a totalidade da personalidade, uma direção evolutiva abarca todas as outras direções. É por isso que um órgão complicado, como o aparelho ocular, pôde surgir em filos distintos. Na origem, todos esses filos estavam enraizados na mesma matriz, como sua causa imanente. Todos eles traziam virtualmente a totalidade das direções evolutivas, ou seja, todos eles continham, da mesma maneira, a totalidade das tendências vitais.

Logo, a tendência à visão pôde se desenvolver tal como a tendência à inteligência, ou seja, numa multiplicidade de espécies, muito embora

14 Os mesmos argumentos podem ser aplicados ao caso da sexualidade das plantas e dos animais.

de modo menos ou mais pronunciado aqui e ali. A comunidade de origem explica as repetições na diversidade dos resultados. A unidade do princípio originário justifica as coincidências nos desfechos evolutivos. E a ideia de que a vida procede por dissociação do que antes se encontrava amalgamado endossa essa compreensão. Apesar da diversidade da evolução, todas as manifestações da vida conservam uma espécie de "lembrança" de sua origem, pois todas elas saíram do mesmo "jorro". Não há dúvida de que Bergson admite uma "marcha para a visão", não porque haja uma finalidade geral na natureza, atraindo os seres vivos, convocando-os para realizarem os seus desígnios; mas porque a visão é uma das tendências da vida animal, já que a animalidade é caracterizada pela motricidade, exigindo o desenvolvimento de um sentido que facilite a locomoção. Assim, se o mesmo órgão aparece em espécies afastadas, não é porque a natureza pretende realizar um plano comum para todas elas, ou porque causas diferentes e acidentais produziram milagrosamente efeitos semelhantes, mas porque é a mesma realidade virtual que está na base de todas as manifestações biológicas. E essa virtualidade originária contém o órgão óptico, certamente não sob a forma de esboço ou de preexistência, mas como uma tendência vital. Repetimos: a vida é tendência! Porém, uma tendência que só sabe se manifestar cindindo sua unidade primitiva, fragmentando-se. Cada espécie viva é um desses fragmentos. Eis porque o que estava contido na unidade primitiva acaba reaparecendo na multiplicidade dos resultados. E a vida só precisou se fragmentar porque teve de invadir a resistência do mundo inerte. Tudo se passa, então, como se a ramificação em linhas evolutivas afiasse o gume do *élan vital*, facilitando sua penetração na solidez da matéria bruta.

Dito isso, é preciso explicitar, doravante, que essa compreensão metafísica da vida só se justifica no caso de o vital também ser uma realidade duracional. Na verdade, se a evolução fosse resultado de uma mera combinação de moléculas orgânicas – acidental ou dirigida, mecânica ou finalista –, seria inteiramente explicável pela racionalidade espacializada das ciências naturais, por sua lógica combinatória. Ao contrário, no caso de a vida ser coextensiva à consciência, de o psíquico ser simétrico ao vital, faz-se necessário

pontuar que estamos novamente na presença de uma realidade que dura. Isso quer dizer que, no *élan vital*, reaparecem as propriedades fundamentais do tempo: também aqui, trata-se de uma realidade qualitativa, na qual há sucessão, conservação e criação. Cabe salientar um pouco mais os aspectos do tempo real, atuando na evolução biológica, realçando seu sentido metafísico.

Toda a crítica dirigida à biologia transformista evidencia que o ser vivo não pode ser equacionado corretamente através de categorias quantitativas. O envelhecimento, por exemplo, como um verdadeiro processo vital, não se explica por meio de variações mensuráveis, de ganhos ou perdas de substâncias químicas. Por certo que a inteligibilidade quantitativa da ciência concebe o real como descontínuo. Despedaça tudo o que apreende, resolve em conjunto de partes o que é totalidade orgânica. Mas o envelhecimento é um fenômeno contínuo, portanto, incompreensível nos quadros científicos. Se o quantitativo implica sempre a descontinuidade, então, pensar uma realidade contínua deverá exigir uma apreciação qualitativa, tal como a que se manifestou no campo da psicologia. Sem dúvida, a evolução da vida é contínua assim como a evolução de uma consciência. É um progresso qualitativo, uma sucessão de qualidades, as quais só admitem ser reduzidas à quantidade físico-química ao preço de se perder de vista o componente propriamente vital e evolutivo do processo.

Bergson insiste, desde as primeiras páginas de *A evolução criadora*, que o vital é "mudança incessante". Ora, uma mudança que não cessa não dá saltos, não produz uma alteração e depois repousa, desfrutando do que inventou. Uma mudança incessante é uma mudança contínua, só pode ocorrer no interior de uma sucessão pura, sem lacunas, sem exterioridade recíproca entre seus momentos. Novamente, a cosmologia reencontra a psicologia. O devir psicológico ressurge agora como devir biológico. Nos dois casos, temos a mesma continuidade ininterrupta, a mesma evolução verdadeira, a mesma diferenciação se produzindo incessantemente. De fato, assim como a consciência difere de si a todo momento, os seres vivos encarnam a "continuidade de mudança".

Ademais, tal como aconteceu no âmbito da consciência, a sucessão pura do processo vital só pode ser plenamente compreendida com a introdução de um novo aspecto: a conservação do passado. Esse é um ponto muito precioso da filosofia bergsoniana, o qual induziu Gilles Deleuze, um de seus intérpretes mais célebres, a enxergar em sua teoria da vida a atuação de uma "gigantesca memória", responsável por expandir a memória psicológica (*Matéria e memória*), no sentido de uma memória cósmica (*A evolução criadora*). Assim, tal como a totalidade da memória psicológica se comprime em poucas lembranças, efetivamente representadas pela consciência, deixando o resto numa zona virtual, a vida contrai a virtualidade do *élan* em espécies isoladas, ao mesmo tempo que abandona, nesse movimento de atualização, a maior parte do fervilhar de tendências que a constitui. Entretanto, esse abandono não acarreta a ideia de supressão do que foi abandonado. De fato, ao se abster de atualizar uma determinada inclinação biológica, o ser vivo a deixa em estado virtual. Nessa perspectiva, para além do mecanicismo e do finalismo, Bergson propõe um novo esquema para interpretar os fenômenos vitais: o esquema da virtualidade e da atualização. A vida procede por atualização de um campo virtual que continua coexistindo com o que foi atualizado, como que aguardando o momento oportuno para vir à tona. O virtual é, portanto, a totalidade do *élan vital*; e a atualidade, cada espécie viva que efetivamente irrompeu no mundo.

O filósofo declara categoricamente que a vida é uma "persistência do passado no presente". Uma variação biológica é a expressão do florescimento desse passado na atualidade da espécie. Certamente, não é o esquema da causalidade mecânica (o passado imediato causando o estado atual de um sistema orgânico) que está em jogo aqui. A atualidade da vida não é dedutível de seu passado imediato. É a totalidade do passado, sempre virtual, rodeando o presente da espécie ou do indivíduo, que obtém, por contração seletiva, a variação que lhe convém. Como uma gigantesca memória, a vida é um campo de virtualidades que só podem se atualizar parcialmente em cada direção. Daí a extraordinária ramificação de sua força original. Cada espécie biológica é um desses ramos, uma dessas atualizações. Pelo fato de

todas elas terem saído da mesma totalidade virtual, todas elas trazem em si, de forma atenuada, a totalidade das demais tendências, a totalidade do passado. O processo evolutivo é contínuo, não apenas porque conserva o que passou, mas porque exprime a passagem ininterrupta do virtual para o atual.

Por fim, e em decorrência do que já foi dito, a vida é imprevisibilidade. Assim como seu estado atual não pode ser deduzido do estado imediatamente anterior, os estados futuros não podem ser previstos. É preciso aguardar sua plena manifestação. Isso ocorre porque a evolução é criadora, uma constante atividade inventiva, capaz de instaurar o absolutamente novo. Uma variação biológica, como vimos, não nasce de uma nova combinação de componentes preexistentes. A vida não procede através de arranjos e rearranjos do mesmo. É a inteligibilidade científica que nos habituou a vê-la como um processo causal determinado. A evolução criadora, aqui proposta, é uma "energia espiritual" que se infiltra na matéria, criando uma variabilidade indefinida de espécies, sempre por dissociação do impulso originário. Essa variabilidade é constantemente enriquecida por novas variações, reafirmando a similaridade entre o desenvolvimento de uma consciência e o desenvolvimento da vida. Ambas exprimem um progresso qualitativo. A evolução da vida é, no próprio ato evolutivo, criação. E apreender a vida no próprio ato evolutivo significa apreendê-la como um processo temporal; numa palavra, como evolução criadora.

Avançando ainda mais na cosmologia do autor, podemos acrescentar, para finalizar, que é por ser limitado, por ser finito, que o ímpeto do *élan* original só consegue atravessar a matéria se dividindo indefinidamente, numa multiplicidade de linhas evolutivas divergentes. Se fosse uma força infinita, todo-poderosa, a evolução teria uma única direção, uma vez que venceria todos os obstáculos, todas as resistências. É a limitação do *élan vital* que o condena à pluralidade de direções. Por outro lado, a vida é, como já frisamos, a realidade originária do bergsonismo. E concebê-la como originária significa, evidentemente, pensá-la como a realidade primordial, de onde tudo emana, como nos versos do poeta místico espanhol San

Juan de la Cruz: "Não sei de sua origem, não a tem/ mas sei que toda origem dela vem/ *mesmo de noite*".

Limitado por um lado, originário por outro, a tese do *élan vital* precisa explicar de modo aceitável como essa força pode ser a origem de tudo o que existe. Nesse ponto, que é o mais profundo da cosmologia bergsoniana, portanto também o mais especulativo, podemos considerar que é justamente a limitação do *élan* que o obriga a interromper a direção natural de seu movimento, invertendo-a. Em outros termos, é por ser finito que o *élan* esgota sua direção original, isto é, o *élan* como puro fluxo criador. E, ao se chocar com os limites dessa direção, deixa de ser interioridade criadora, para se inverter na exterioridade determinada da matéria. Assim, a matéria é também interior ao movimento vital, surgindo de sua inversão. Uma vez que o real não pode deixar de ser movimento, o fluxo criador da vida se interrompe e inverte sua direção, gerando o movimento contrário, o movimento de extensão (*eks-tensão*). A imanência da vida eclode na exterioridade, em *partes extra parte*s. E, com o advento do ser inteligente, essa exterioridade será cada vez mais espacializada, conforme o ser humano mais se intelectualiza. Como já dissemos, a intelectualidade do espírito é simétrica à espacialidade da matéria.

Eis a teoria da vida ou a cosmologia bergsoniana, ousada o bastante para arriscar uma hipótese explicativa sobre a gênese da consciência e da matéria, do sujeito e do objeto, na medida em que demonstra que ambos irrompem do *élan vital*. Resta averiguar como o bergsonismo irá pensar os assuntos humanos (a sociedade, a moralidade e a religião), à luz dessas constatações metafísicas.

3
A antropologia de Bergson

Da cosmologia à antropologia

A passagem da psicologia à cosmologia realizou uma considerável ampliação do foco da filosofia, permitindo expandir a duração psicológica para a vida em geral, assim como para a totalidade do universo. Agora, na última etapa do percurso filosófico de nosso autor, constatamos o movimento inverso: há uma restrição da abordagem ao domínio dos assuntos humanos. As questões fundamentais de *As duas fontes da moral e da religião* (1932) são: o que é a sociedade? O que é a moralidade? O que é a religiosidade? Também no que concerne à antropologia, percebemos que a compreensão de um objeto de conhecimento significa, sobretudo, a explicitação de sua gênese. Nesse sentido, essas questões podem ser recolocadas da seguinte maneira: de onde vêm a sociabilidade, a moralidade e a religiosidade? Sem dúvida, o ser humano é universalmente sociável, universalmente moral e universalmente religioso. Entender como esses fenômenos se produziram, tornando-nos o que somos, é a tarefa da antropologia filosófica.

Vimos que, no núcleo da cosmologia, havia uma dualidade fundamental, em última análise remetendo à própria natureza da duração pura, que é, ao mesmo tempo, tensão e extensão, contração

e distensão, espírito e matéria. Não é surpreendente reencontrarmos essa dualidade no âmbito antropológico, no tratamento dado aos três temas mencionados anteriormente. No domínio da psicologia, presenciamos a ambivalência da consciência, que se expressa como eu superficial e eu profundo, como tempo homogêneo e tempo real; no campo da cosmologia, representando o próprio coração da metafísica bergsoniana, também testemunhamos o desenvolvimento dual da impulsão originária, que se divide em duas forças: a interioridade absoluta da vida e sua exteriorização em matéria espacializada. De um lado, o movimento de contração, próprio do espírito; de outro, o movimento de distensão, próprio da matéria. Agora, cabe investigar, no âmbito da antropologia, as "duas fontes" da sociedade, da moralidade e da religiosidade. Também aqui, tudo será pensado da perspectiva de uma disjunção essencial, destacando duas tendências, as quais atuam no interior de cada um dos domínios que serão abordados. É assim que o nosso filósofo pensará a sociedade e a moralidade como resultados de dois movimentos: o primeiro tende a fechá-las em automatismos; o segundo tende a abri-las, por meio de "emoções" e "aspirações" livres, capazes de nelas introduzir novidades. Do mesmo modo, pensará a religião, ora como resultado de uma inclinação ao estático, gerando ritos sedimentados, ora como tendência ao dinâmico, flexibilizando-a no sentido de um enriquecimento da espiritualidade humana.

Claro está, portanto, que a dualidade fundamental da psicologia e da cosmologia reaparece no âmbito da antropologia. Se isso acontece de forma tão evidente, tais constatações antropológicas podem ser recebidas como aplicações da filosofia da duração aos assuntos humanos. Bergson, de fato, não avança uma tese metafísica, em *As duas fontes da moral e da religião*, tal como fizera nas obras anteriores (no *Ensaio*, apresentou a noção de "duração"; em *Matéria e memória*, expôs a primeira parte de sua cosmologia, isto é, a cosmologia da matéria em si; e, em *A evolução criadora*, a segunda parte da mesma cosmologia, a teoria do *élan vital*). Aqui, ao contrário, tudo indica que o filósofo se limita a utilizar seu instrumental teórico num novo domínio. Por essa razão, nosso percurso pretenderá

simplesmente acompanhá-lo na elucidação das três instâncias já mencionadas, dando uma visão de conjunto de suas reflexões sobre a realidade humana.

A sociedade

Se, na cosmologia, Bergson evidenciou que a vida é de essência psicológica, sustentará, na antropologia, que a sociedade é de essência biológica. Como se sabe, amante da continuidade, nosso filósofo deseja mostrá-la nas passagens do psíquico ao vital, do biológico ao antropológico. Nesse sentido, no plano social, a primeira constatação relevante é a de que a sociedade não surgiu de um esforço voluntário do espírito humano, tampouco do acaso de um conjunto de circunstâncias naturais. Novamente, e com mais forte razão, finalismo e mecanicismo não servem para explicar os assuntos humanos. De acordo com Bergson, há na natureza uma tendência ao social, uma espécie de inclinação que induz os seres vivos a se agruparem, a viverem coletivamente (como essa tendência é imanente, é evidente que ela não pode ser assimilada como um *telos* transcendente). Por certo que essa propensão não se manifesta em todos os seres da mesma maneira. Apesar de difusa, em alguma medida presente em toda a vida animal, a tendência ao social triunfa realmente apenas em duas linhas evolutivas: a dos himenópteros e a dos primatas superiores. Seu ápice são as sociedades das abelhas e das formigas, de um lado, e a sociedade humana, de outro. É inegável que, assim compreendendo as coisas, Bergson naturaliza a sociedade, aproximando-se perigosamente de uma tese controversa: o naturalismo social.[1]

---

1 O naturalismo social é uma convicção teórica do século XIX, em grande parte oriunda do darwinismo, segundo a qual a sociedade é inteiramente determinada pela raça e pelo meio ambiente. Um autor já mencionado, Herbert Spencer, foi considerado um dos principais representantes dessa perspectiva filosófica. Além de contribuir para a proliferação de teorias racistas, como de fato aconteceu no século XIX e XX, o naturalismo social concebe o sujeito como totalmente passivo (determinado pelo meio e por sua constituição étnica). Bergson,

De fato, para o filósofo, a vida social não exprime uma ruptura com a natureza, promovida pela inteligência humana, na medida em que a inteligência superaria as condições naturais da existência e instauraria a cultura. Aqui, naturalizar a sociedade significa pensá-la como um desenvolvimento mais acentuado de inclinações inicialmente biológicas: a propensão a se associar a outros seres da mesma espécie, tendo em vista se fortalecer, estaria na base do que viriam a ser as sociedades dos artrópodes e dos vertebrados. Não é à toa que a maioria dos animais vive em bando, embora poucos tenham construído de fato uma organização social complexa. Tudo se passa como se a vida impelisse todos os seres para a organização social, embora obtenha resultados desiguais, nas diferentes linhas evolutivas. Assim, o "impulso para a vida social" não se realiza apenas através da inteligência. O formigueiro, a colmeia, o cupinzeiro são exemplos perfeitos de sociedades construídas pelo instinto. E, em última instância, mesmo na sociedade humana, em sua raiz, reencontramos o "instinto", quer dizer, o mesmo componente natural que há nos outros seres vivos.

Quer consideremos a linha evolutiva que conduziu à inteligência, quer a linha do instinto, delas se destacam desfechos evolutivos similares, um pouco como no exemplo do olho, examinado anteriormente. Bergson insiste em comparações biológicas – o corpo social funcionaria tal como um organismo, isto é, cada parte se comprometendo com o bem-estar do todo (assim como, nos organismos, cada célula trabalha unicamente para a manutenção do todo, nas sociedades, cada indivíduo procederia de modo análogo). Nas sociedades dos insetos, regidas por instintos inflexíveis, semelhante comparação se revela especialmente oportuna. De fato, a colmeia, o formigueiro, o cupinzeiro funcionam como verdadeiros organismos. Até a estrutura anatômica desses insetos é montada para exercer

---

evidentemente, não compactua com essa perspectiva, uma vez que o sujeito é, para ele, o polo da atividade livre. É o sujeito que molda a sociedade, mediante suas escolhas. Se a sociedade abriga determinação, inclusive biológica, abriga também invenção, introdução de novidade.

exclusivamente sua função social (nas abelhas, por exemplo, as operárias, a rainha e o zangão são morfologicamente diferentes). São sociedades altamente organizadas, embora sem margem para ações livres, para a emersão do novo. As tarefas se cumprem de modo regulado infalivelmente pelo instinto.

Nas sociedades humanas, ao contrário, o "instinto social" não predomina a ponto de nos tornar autômatos, meros executores de ações maquinais, determinadas pela natureza, as quais visariam apenas ao bem-estar coletivo. As sociedades humanas são constituídas por agentes livres, ainda que essa liberdade seja exercida em graus muito variados. Abordando a percepção e a inteligência, no capítulo anterior, vimos que o desenvolvimento das duas faculdades objetivava introduzir indeterminação em nossas ações. Nós podemos escolher agir num sentido ou em outro, pois nosso aparato cognitivo, acoplado a um aparelho sensório-motor altamente desenvolvido, nos permite a maleabilidade da conduta. Podemos, inclusive, trair os interesses da coletividade. Uma abelha operária, por sua vez, só pode agir como operária. Não há escolha. Está fisiologicamente condenada a executar sempre as mesmas atitudes (captação de néctar, produção de mel, construção da colmeia etc.). No entanto, mesmo sendo livres, as sociedades humanas também se constituem de modo análogo a um grande organismo, cada indivíduo servindo, bem ou mal, à coletividade, graças à atuação dos hábitos. Tudo leva a crer, então, que o aparecimento da vida social em linhas divergentes da evolução possibilita asseverar que a socialização é uma tendência da vida. Esse é o ponto que Bergson quis deixar bem assinalado.

Há, não obstante, uma diferença de natureza entre as sociedades organizadas pela inteligência e as sociedades regidas pelo instinto. As primeiras tendem à liberdade; as segundas, ao automatismo. Poderíamos dizer, desde já, que as sociedades humanas são "abertas a todo progresso", sempre dispostas a reinventar suas formas de vida, ao passo que as sociedades instintivas são fechadas, realizando obstinadamente as mesmas ações. Em certo sentido, isso é verdadeiro; em outro, é falso. É verdadeiro, uma vez que as sociedades inteligentes e instintivas, separadamente e levadas até seu extremo, redundariam,

de um lado, em organizações flexíveis e multifacetadas; de outro, em organizações rígidas e uniformes, respectivamente. É falso, pois o aberto e o fechado estão do mesmo modo presentes nas sociedades construídas pelas duas linhas evolutivas, isto é, tanto nas sociedades inteligentes quanto nas sociedades instintivas, muito embora cada uma dessas linhas exiba a predominância de um dos dois aspectos mencionados. Assim, o aberto e o fechado são duas forças que atuam em todo corpo social, quer instintivo, quer inteligente. A primeira força o flexibiliza, lubrifica suas articulações e o prepara para o engendramento do novo. A segunda visa tão somente a assegurar sua coesão, enrijecendo-o. Aliás, numa inspeção empírica, mesmo superficial, da diversidade das sociedades humanas, podemos constatar facilmente que algumas acentuam o aspecto fechado, ao passo que outras estimulam sua abertura.

Muito provavelmente, esse dualismo ocorre não apenas porque todas as tendências da vida coexistem em todos os seres vivos (nós, como seres eminentemente intelectualizados, conservamos algo do instinto; os demais animais, eminentemente instintivos, exibem um esboço de inteligência), mas também, e sobretudo, porque a própria vida, o próprio *élan vital* é dualidade: contração e distensão, tensão e extensão, espírito e matéria. Logo, as duas tendências da vida animal desenvolvem a sociabilidade em direções divergentes, uma acentuando o fechamento, outra, a abertura.

Todavia, a dissociação posterior não desmente o estado anterior de imbricação. Vimos que instinto e inteligência conviviam na virtualidade da impulsão originária. É por essa razão que podemos encontrar aspectos inteligentes nas sociedades instintivas (as abelhas, por exemplo, ao construir a colmeia, parecem pôr em prática uma inteligência fabricadora de índole matemática, uma geometria do hexagonal) e, da mesma maneira, aspectos instintivos nas sociedades inteligentes (o hábito, por exemplo, designado por Bergson como "imitação do instinto", posto que simula seu automatismo, é o mais evidente vestígio da vida instintiva no ser humano). Em consequência disso, não podemos simplesmente opor o aberto e o fechado, tal como opomos o instinto e a inteligência, a sociedade

instintiva dos insetos e a sociedade inteligente humana. A dualidade está presente em cada uma dessas manifestações sociais. O aberto e o fechado se digladiam na sociedade instintiva, tal como na inteligente. Porém, na primeira, a tendência ao fechamento triunfa; na segunda, vence a tendência à abertura.

Agora, examinando particularmente a sociedade humana, podemos ver com clareza que ela é o palco dos dois movimentos. Não há dúvida de que, mesmo no ser humano, a conduta social tende a se cristalizar em hábitos, os quais acabam por nos convencer de que as leis sociais, sempre arbitrárias e convencionais, são análogas às leis da natureza, ou seja, são necessárias. Agimos socialmente como que regidos por coerções inelutáveis. As tendências que nos impelem ao fechamento têm em vista a manutenção da coesão social e realizam essa manutenção por meio da "pressão" do coletivo sobre o indivíduo. De fato, a unidade do corpo social se encontra constantemente ameaçada de se desagregar, exigindo vigilância frequente, bem como o recrudescimento das forças de coesão. Entretanto, o excesso de rigidez pode levar uma sociedade a imobilizar sua forma de vida em costumes e instituições demasiadamente estáveis, reduzindo-nos a autômatos.[2] É a atuação da tendência contrária que impede o livre curso desse desenvolvimento. A tendência à abertura se faz indispensável, a fim de equilibrar a sociedade, nela introduzindo mudanças, graças a uma "aspiração".

Pressão, de um lado, aspiração, de outro. Essas duas forças se opõem no interior do corpo social, de cuja atuação desigual resulta a multiplicidade das sociedades humanas. A primeira delas é a propensão natural que temos à obediência, isto é, o "hábito de

---

2 Na obra *O riso* (1900), Bergson ofereceu uma interpretação interessante do cômico, a qual se coaduna com algumas teses de *As duas fontes da moral e da religião*, desenvolvidas décadas depois. Em *O riso*, a experiência do cômico teria a função de denunciar a "rigidez mecânica" se instalando no corpo social. Onde há rigidez, sobrepondo-se à fluência da vida, há o cômico. O riso a explicita, a denuncia e a corrige. Nesse sentido, a experiência do cômico contribui para impedir o fechamento da sociedade humana em formas repetitivas e autômatas, à medida que expõe seu risível ridículo, constrangendo-nos a corrigir nossa conduta.

obedecer", o qual, na visão de Bergson, está ligado ao instinto. Mesmo o criminoso se encontra emaranhado num cipoal de hábitos sociais, curvando-se a eles. Até mesmo a linguagem é um conjunto de hábitos, de convenções sociais. E o que assegura a constância dessas disposições adquiridas é a pressão que o todo social exerce sobre cada uma de suas partes, cada um de seus membros. A sociedade tende a se regulamentar em hábitos, e é por isso que sentimos o peso de sua influência. O eu social, que abarca o eu individual, representa a presença da sociedade em cada um de nós. Bergson insiste que há uma sociabilidade natural ao ser inteligente. Por isso, porque há um natural intacto por trás do adquirido, um hábito por trás das condutas refletidas, acreditamos, juntamente com o autor, que a sociabilidade humana se explica muito mais por meio desse componente natural do que pelo estudo histórico das disposições adquiridas ou por noções abstratas (contrato social, dever, bem etc.). Há, portanto, um instinto social, o qual nos impele para o fechamento, para a reprodução automática de condutas úteis à preservação do todo.

Juntamente com o instinto, entretanto, há uma aspiração ou um "sentimento criador". Embora esse sentimento se apresente de modo esporádico, isto é, seja introduzido no mundo somente por personalidades extraordinárias (sábios, grandes moralistas, santos, místicos etc.), sua pertinência não pode ser negligenciada, visto que é essa emoção *sui generis* que atua como a mola propulsora de todos os avanços sociais da humanidade. Quando surge, por exemplo, uma nova compreensão moral, isso não decorre de raciocínios que demonstram ser mais plausível a metafísica que a embasa, ou mais sensatas as normas de conduta que ela recomenda. Também não é por dedução lógica que nos convencemos de que um código moral é melhor que os demais. Evidências racionais, sozinhas, não podem mobilizar a vontade. É sempre uma "emoção original", ligada à imanência do princípio vital, que opera na abertura das sociedades.[3]

3 Curiosamente, Bergson retoma, em sua última obra, o tema da emoção ou do sentimento criador. No início de sua produção teórica, ou seja, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a duração pura foi descoberta através

Diante do exposto, podemos dizer que a multiplicidade das sociedades humanas, em seus graus diversos de abertura e fechamento, não se explica simplesmente pela atuação das condições materiais (econômicas, geográficas, demográficas, políticas, jurídicas etc.). Assim como o ambiente natural não moldava as espécies, atuando de fora delas, as condições materiais, sempre externas, não moldam a sociedade, muito embora participem de sua constituição. Pensar a dinâmica social a partir das determinações das condições materiais significa pensá-la mecanicamente ou, ao menos, externamente.[4] Nesse caso, também não reconheceríamos a especificidade do social, tal como, alhures, não identificávamos a especificidade do psiquismo, confundindo-o com o fisiológico, e a especificidade do vital, confundindo-o com o físico-químico. Na filosofia bergsoniana, é sempre preciso integrar à explicação princípios imanentes: no contexto dos assuntos humanos, trata-se do aberto e do fechado, do estático e do dinâmico. E tais princípios imanentes impulsionam a transformação da sociedade, escapando a todo mecanicismo e a todo finalismo, como vimos acontecer nos domínios da psicologia e da teoria da vida. Nesse sentido, o fechado e o aberto são duas forças intrínsecas à vida social:

---

do sentimento profundo, isto é, dos sentimentos estéticos. Aqui, o sentimento criador é a força que introduz novidade no âmbito social, moral e religioso. A predominância do sentimento sobre os elementos intelectuais revela um aspecto romântico do bergsonismo.

4 Podemos afirmar que Bergson se afasta tanto do positivismo quanto do marxismo, na compreensão dos eventos sociais. Essas duas correntes de pensamento, influentes na França, defendem que as condições materiais ou objetivas são necessárias e suficientes para explicar os fenômenos histórico-sociais. O positivismo de Auguste Comte assevera que só podemos conhecer os fatos sociais por meio de observações, experimentos e induções. E tudo o que escapa ao âmbito fático deve ser excluído da esfera da ciência. Já o marxismo, inaugurado por Karl Marx, sustenta que as condições materiais de existência (a infraestrutura) determinam a forma social da vida humana, inclusive no plano das ideias, dos valores etc. (superestrutura). Embora essa determinação não seja considerada mecânica pelo marxismo, mas subordinada a um processo dialético, o fato é que há uma primazia dos aspectos externos e objetivos, tal como no positivismo. Nenhuma dessas correntes de pensamento admite a atuação de princípios metafísicos imanentes.

a primeira, tendendo a construir sociedades rígidas, tais como um grande organismo; a segunda, tendendo a introduzir novidades em sua estrutura, flexibilizando-a, à medida que dá passagem à "emoção criadora" que a constitui.

É através desse procedimento dual que se deve compreender o devir histórico-social. É possível citar o surgimento das repúblicas democráticas modernas, a Declaração dos Direitos do Homem etc., como exemplos concretos e instrutivos para se compreender o comportamento das duas forças mencionadas. Ao dizer que a democracia é de "essência evangélica", nosso autor supõe que uma emoção de fundo religioso, o "amor à humanidade", está na base dos Estados democráticos. A propagação dessa emoção por todo o tecido social instaura uma novidade no campo das ideias, da afetividade e da vontade. Ela faz surgir novas instituições, novas crenças, novos valores, os quais irão consagrar a vontade coletiva como soberana, ao mesmo tempo que condenarão a tirania, isto é, o desequilíbrio nas relações de poder. Assim, eventos históricos importantes, como a Independência Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), não são explicáveis unicamente como decorrências de fatores econômicos ou políticos, ou como esforços coletivos para assegurar a coesão social. Por trás das personalidades que idealizaram e das que lideraram esses eventos, julga Bergson, encontramos a emoção criadora, capaz de romper com as formas de vida até então implementadas.

Em suma, o devir histórico-social é a expressão empírica da realidade metafísica de dois princípios imanentes, de duas tendências saídas do *élan vital*: tendência ao fechamento e tendência à abertura. Como se trata de tendências ligadas à vida, é possível cogitar que estamos em presença de forças finitas, as quais, ao se propagarem numa dada direção, se esgotam, em virtude de sua própria finitude. E, ao se esgotarem, invertem sua direção original. É assim que o movimento que tende à abertura expira e dá origem ao movimento inverso, tendendo ao fechamento. E esse último está, igualmente, condenado a se esgotar e a engendrar o movimento contrário, reabrindo a fenda pela qual escoará a emoção criadora.

A moralidade

Não há dúvida de que a natureza foi generosa com as sociedades dos insetos, na medida em que a elas indicou, com impressionante precisão, tudo o que necessita ser feito. No caso das sociedades inteligentes, o mesmo não aconteceu, visto que as determinações da natureza são vagas demais, até mesmo para poderem receber legitimamente o nome de determinação. Por conseguinte, as sociedades inteligentemente organizadas são as únicas que permitem um progresso indefinido, a renovação constante de suas estruturas, já que não se encontram amarradas a instintos invioláveis. É justamente por não ser de todo natural, abrindo uma ampla margem para ações escolhidas, que as sociedades humanas podem variar suas formas de vida, assim como incorporar o novo, sem correr o risco de se desagregar totalmente. A pluralidade dos costumes, dos modelos sociais, deriva do caráter escolhido das ações humanas. A natureza se recusou a nos dar uma bússola para orientar nossa conduta, seja no domínio da vida prática, seja no da vida teórica.

Todavia, por outro lado, essa lacuna se revelou nosso grande tesouro, já que a nós compete construir a sociedade que quisermos. No plano social, tudo é obra humana, saída diretamente de nossas escolhas, ainda que haja um palpitante fundo biológico na moralidade. Em larga medida, o processo de socialização é um processo de moralização, visto que só nos tornamos realmente seres humanos quando regulamentamos nossa conduta social, por meio da introdução de normas, regras ou leis onde a natureza se absteve de colocá-las. Se essas normas podem, por um lado, se cristalizar em códigos rígidos, instaurando uma moral fechada, por outro, sempre haverá personalidades extraordinárias que saberão lançar nossos sentimentos morais adiante, abrindo-nos para o novo.

Nessa direção, o objeto das reflexões morais de Bergson foi a indagação acerca da natureza da obrigação moral. Se não somos biologicamente determinados, tal como os insetos, por que obedecemos? Na base da obediência moral, ou do sentimento de dever, nosso autor identifica, em primeiro lugar, um instinto, isto é, uma

inclinação natural, uma tendência à obediência. Decerto que nossa adesão a cada hábito social, isoladamente, não apresenta nenhuma necessidade. Todos os hábitos, todas as normas são arbitrários ou convencionais. Cada um deles pode ser desrespeitado por qualquer indivíduo. No entanto, o "todo da obrigação", o sistema de hábitos que forma nossa moralidade ou nossa sociabilidade, esse sim nos coage com necessidade, sem exceção, posto que todos os seres humanos se deixam afetar por ele. Não há sociedade humana que não adira a um conjunto de regras sociais, impostas artificialmente. Não há indivíduo humano que vença o assédio das normas morais e viva à margem da moralidade. O todo da obrigação é a vocação natural das sociedades humanas. Tendemos à obrigação moral, tal como tendemos a falar, andar, respirar. Há, portanto, na base da moralidade, em primeiro lugar, o que Bergson chama de instinto social, o qual nos incita a regulamentar nossas relações com o meio e com os outros indivíduos, bem como a respeitar tais regulamentos. E, em segundo lugar, ele assinala que nossa moralidade só é sentida como obrigação porque somos livres. De fato, um ser determinado não se sente obrigado a absolutamente nada. Só está apto a obedecer aquele que pode também desobedecer. Caso contrário, reincidimos no automatismo.

Esses dois aspectos contraditórios – a tendência natural à obediência e a liberdade constitutiva do ser humano – configuram a dimensão social e moral de nossa existência. Pelo primeiro aspecto, assimilamos hábitos, como efeito da própria pressão que o meio social exerce sobre cada indivíduo. Pelo segundo, aspiramos a alterar o *status quo* do ambiente moral no qual estamos mergulhados. Talvez por isso, cada nova geração sente que pode modificar o mundo, instaurar o novo, romper com os costumes de seus pais. De fato, os jovens apreendem com mais vivacidade o impulso à abertura, ao passo que os mais velhos, há mais tempo habituados ao sistema de regras que os coage, tendem à resignação. Em síntese, a moralidade é constituída por uma constante oscilação entre a necessidade de obedecer, imposta pela pressão social, e a consciência de que podemos modificar a forma de vida na qual nos encontramos, já que podemos

desobedecer, isoladamente, quaisquer regras sociais. No domínio moral, a única coisa que não está em nossa alçada conseguir é neutralizar a totalidade da obrigação. Podemos não nos sentir obrigados a aderir a quaisquer normas; porém, nossa conduta sempre será regulada por alguma norma. Não se escapa à moralidade, da mesma forma que não se salta a própria sombra. Para Bergson, a moralidade é inerente ao ser humano, assim como a linguagem. Somos seres sociais, e a sociabilidade implica regulamentação das relações intersubjetivas, implica a moralização dos indivíduos.

A dualidade inerente ao sujeito moral (pressão e aspiração, instinto e liberdade) repercute sobre o todo da vida social, produzindo uma "moral fechada" e uma "moral aberta". A moral fechada resulta justamente do predomínio do componente instintivo. Ela tende a se fixar em códigos rígidos e a oprimir os indivíduos, para deles obter a obediência cega. Na moral fechada, o hábito de obedecer suprime as reflexões sobre os fundamentos da obediência, assim como suprime os sentimentos perturbadores de sua regularidade, como é o caso da "angústia moral". No interior da moral fechada, cada indivíduo realiza maquinalmente as ações que o todo social lhe cobra. O automatismo da conduta serve infalivelmente ao conjunto da sociedade. O individual se sacrifica ao coletivo. Se levarmos até o extremo essa atitude, obteremos, mesmo no contexto do ser inteligente, uma organização muito parecida com a dos himenópteros. Obteremos Gregor Samsa, o protagonista de *A metamorfose*, de Franz Kafka, moralmente transformado num "gigantesco inseto". No entanto, acontece que a moral fechada é constantemente perturbada por aspirações oriundas de "almas abertas". Tais aspirações são de natureza emocional, enquanto os hábitos são de natureza instintiva. E o ímpeto dessa aspiração pode, eventualmente, romper a liga da teia de regras morais que nos oprime. Nesse caso, uma novidade seria introduzida no plano moral, abrindo-a.

Temos, portanto, duas direções de desenvolvimento da moralidade, conforme já constatamos ocorrer no domínio da sociedade. A moral pode tender ao fechamento, construindo um sistema de hábitos rígidos; ou, então, pode se inclinar para a abertura, para a

glorificação da liberdade. A primeira direção é natural e é corretamente designada como uma "função social", sempre comprometida com a manutenção da integridade da sociedade. A segunda prolonga, no campo social, o impulso criador da vida. Traduz-se como uma emoção criadora e só é capaz de vir à tona por meio do exemplo de individualidades excepcionais (os santos, os iluminados, os profetas, os místicos, os grandes moralistas etc.). A primeira está presa às exigências impessoais da sociedade, a segunda se expressa pelos "chamados" de pessoas extraordinárias. Aquela tende a se encerrar em grupos cada vez menores, porém, mais coesos (organizações tribais, clânicas, sociedades secretas, sociedades de castas são exemplos de fechamento social e moral); esta, a se expandir para toda a humanidade, de modo cada vez mais livre.

Na visão de Bergson, o cristianismo é o exemplo mais expressivo de moral aberta, posto que introduziu o amor à humanidade em toda sua plenitude, contra as propensões nacionalistas do judaísmo. A força desse "impulso de amor" foi poderosa o bastante para atravessar os séculos, para reestruturar os valores, as crenças, os costumes. Quando o ser humano finalmente transformou, graças ao exemplo de algumas personalidades, a solidariedade humana em "fraternidade universal", rompeu com a natureza, porque a natureza, entregue a si mesma, só poderia nos conduzir à solidariedade social, fechando-nos em pequenos grupos, tão coesos quanto indiferentes ao infortúnio dos outros agrupamentos. A religião, de modo geral, e o cristianismo, de modo particular, têm um papel muito relevante nesse processo de universalização do amor. Novamente aqui, é a propagação de um sentimento, de uma força imanente, que está em pauta. O triunfo do cristianismo não se explica apenas pelo conjunto de contingências históricas, de condições materiais de toda ordem, apreensíveis e explicáveis retrospectivamente. A atuação essencial da emoção criadora, impregnando a consciência moral da humanidade, é tão imperiosa quanto os aspectos sociais ou históricos que podem ser destacados numa inspeção externa. Tudo se passa, então, como se Bergson reivindicasse, também para os estudos antropológicos, a admissão de um impulso criador, de natureza psicológica

e biológica, e capaz de lançar o devir social para além de onde se encontra. Para o nosso autor, o progresso moral da humanidade só é explicável por meio desse princípio imanente: a emoção criadora.

A religião

Se é verdade que a emoção criadora é o móbil da vida moral, e se essa emoção é de natureza religiosa, segue-se, então, que a religião terá um papel central na antropologia bergsoniana. Essa centralidade se reflete na importância atribuída à mística, uma vez que o místico é aquele que vivencia o sentimento criador. Ao que tudo indica, o bergsonismo é percorrido, de ponta a ponta, pelo tão mencionado princípio imanente. No âmbito psicológico, era a duração, que se apresentava como a estrutura íntima da consciência; no âmbito cosmológico, o *élan vital* desempenhou o mesmo papel, desta vez em relação à vida em geral; finalmente, no âmbito antropológico, o princípio imanente criador será uma força de natureza emocional, um sentimento de teor religioso.

Dessa maneira, em seu percurso teórico, nosso filósofo sempre ressaltou a presença de uma energia espiritual inerente à realidade, atuando no engendramento de todos os seus níveis (psíquico, físico, vital e social). A cosmologia, como uma psicologia amplificada, põe em ação o mencionado princípio, destacadamente de índole psicológica. O mesmo verificamos acontecer no estudo dos assuntos humanos, à medida que também são explicáveis pela atuação de uma causa interna: a emoção criadora, a qual vence, de tempo em tempo, as resistências da sociedade e da moralidade fechadas, bem como a solidez da religião estática, reunindo-nos, como dizia a canção de Caetano Veloso, "Oração ao tempo", "num outro nível de vínculo". Como uma filosofia da interioridade, da imanência absoluta da duração, o bergsonismo estende ao domínio antropológico a interioridade temporal, que representa seu componente mais precioso, reafirmando a ideia de que o saber filosófico é a apreensão de um objeto de conhecimento por dentro.

Além disso, semelhante constatação sublinha a dignidade do ser humano na natureza, visto que é somente através do ser humano que essa emoção irrompe no mundo. A "alma mística" é o ápice do esforço intuitivo, do desenvolvimento espiritual do ser inteligente. Como experiência humana do Amor divino, a mística testemunha a validade da derradeira proposição filosófica de Bergson: a de que o universo é uma "máquina de fazer deuses". A existência da experiência mística, o depoimento daqueles que efetivamente a viveram, testemunham que o destino da Vida é o de engendrar seres capazes de coincidir com o Absoluto. E o Absoluto, aqui, é o próprio Amor divino, a energia criadora.[5] A experiência mística é o último estágio do desenvolvimento da intuição, ultrapassando, portanto, a intuição estética e a intuição metafísica.

Contudo, a experiência religiosa não é vivida unicamente pelos místicos, por aqueles que foram inspirados pelo contato com a emoção criadora. A religião também comporta uma dupla fonte, uma dualidade de tendências, tal como aconteceu no exame da sociedade e da moralidade. Assim, a experiência religiosa pode tender ao estático ou ao dinâmico, pode se sedimentar em ritos protocolares ou insuflar emoções autênticas. No primeiro caso, temos a religião estática (totemismo, magia, animismo, religiões nacionais etc.), que visa a proteger o ser inteligente dos perigos instaurados pela sua própria inteligência. No segundo, temos a mística, oriental ou

---

5 A propósito, não foi por suas teses teológicas, as quais identificam, de certa maneira, Deus e *élan vital*, que Bergson sofreu ataques da ortodoxia católica. Consta que, bem antes de *As duas fontes da moral e da religião* aparecer, suas obras já haviam entrado para o *Index* da Igreja. Em 1914, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória* e *A evolução criadora* foram consideradas obras proibidas aos católicos. Especula-se que semelhante iniciativa teve a participação decisiva de um antigo discípulo de Bergson, o filósofo tomista Jacques Maritain, influente em Roma. A despeito disso, nas *Duas fontes...*, nosso autor reconheceu na mística cristã uma espécie de coroamento da mística oriental e judaica, pois somente ela supera o aspecto contemplativo da mística, redundando em ação. Ademais, no final de sua vida, Bergson, de origem judaica, quis se converter ao catolicismo. Só não o fez por solidariedade ao seu grupo étnico, gravemente ameaçado pela onda antissemita que assolava a Europa, nos anos 1930.

ocidental, pagã ou cristã, como verdadeiros testemunhos de personalidades extraordinárias, capazes de fazer progredir a espiritualidade humana.

Expliquemos melhor as duas modalidades de experiência religiosa, a fim de dar uma compreensão mais precisa das concepções de Bergson, nesse domínio. A religião estática é, assim como a moral fechada, uma função social. Ela deriva de uma faculdade que se desenvolveu exclusivamente em nós, seres humanos: a fabulação. Assim como nossa inteligência saiu, progressivamente, da ação fabricadora, a fabulação saiu do instinto, de tal maneira que foi definida por Bergson como "instinto virtual". A inteligência nos assegurou o domínio da natureza, domínio inicialmente técnico, posteriormente cognitivo. A fabulação supriu as insuficiências da inteligência com representações fantásticas do mundo (deu origem às primeiras formas de religião, aos mitos etc.). Se a inteligência privilegia as relações causais entre os eventos, para deles se assenhorear, a fabulação dá livre curso às invenções imaginárias, a fim de nos proporcionar conforto diante do que há de inseguro em nossa existência (inventa explicações para nossa origem e destino, povoa a natureza de entidades benfazejas e malfazejas, ambas suscetíveis às nossas vontades). A primeira faculdade, a inteligência, desembocou na racionalidade científica; a segunda, a fabulação, desembocou na religião estática.

É possível afirmar, portanto, que a fabulação se desenvolve como uma faculdade complementar à inteligência, na medida em que supre o que essa última tem de insuficiente. Como já ressaltamos, a inteligência humana é uma inteligência capaz de previsão, capaz de antever, com base na experiência passada, o curso dos acontecimentos. Naturalmente, a consequência mais desastrosa dessa habilidade é a capacidade de saber que se morre, ao que tudo indica exclusiva do ser humano. Nossa inteligência preventiva nos informa que somos vulneráveis à doença, ao sofrimento e à morte. De fato, esses infortúnios nos ameaçam constantemente. E semelhante conhecimento é causa de angústia e hesitação. Por um lado, o conhecimento de nossa finitude pode nos desestimular a realizar

qualquer curso de ação, uma vez que todo empreendimento humano se revela vazio de sentido diante da iminência da morte. Aliás, é bem provável que um ser que fosse exclusivamente inteligente não agisse com a tenacidade necessária, caso essa inteligência não fosse complementada por uma outra faculdade, responsável por encorajá-la a agir. Por outro lado, nossa inteligência preventiva pode nos convencer a agir em benefício próprio, e não em benefício do grupo, ameaçando desagregar o corpo social. Daí o sentido prático profundo da "função fabuladora", no entendimento de Bergson. Ela assegura a firmeza e a constância da ação, perturbadas pelas hesitações da inteligência, diante do temor da morte; e solda o interesse individual no interesse coletivo, impedindo a dissolução da sociedade.

Sendo assim, ao que tudo indica, a própria natureza tomou as providências necessárias para suprir as deficiências acarretadas por uma inteligência demasiadamente preditiva (pode-se prever que se vai morrer, pode-se prever que o egoísmo é, por vezes, mais vantajoso etc.). Eis porque Bergson vê nas manifestações religiosas ancestrais (as diversas formas de religião estática) uma verdadeira "reação defensiva da natureza" contra o que há, na inteligência, de "deprimente" para o indivíduo e "dissolvente" para o todo social.

A religião estática desempenha, então, concretamente, a função social de unir os indivíduos de um grupo, seja sob um totem, seja sob uma divindade protetora, seja, ainda, sob o poder de um Deus universal. E se a proliferação de representações fantásticas está na base das religiões estáticas, isso se deve ao fato de ela sair diretamente da fabulação e não da inteligência. As representações produzidas pela função fabuladora nos convencem de que há vida após a morte e de que existem entidades invisíveis que nos protegem, encorajando as ações fundamentais das sociedades primitivas (a caça, a guerra etc.). Nesse sentido, a função da religião estática é eminentemente prática. E nos fixaríamos em suas tradições invariáveis, caso não dispuséssemos, também, de uma tendência à abertura, à inovação, à criação.

Evidentemente, é a religião dinâmica, a outra tendência da vida religiosa, que flexibiliza o que há de rígido nos ritos e nas representações da religião estática. Se a religião estática se ligava às propensões

da natureza animal, se ela visava sobretudo a manter a coesão da sociedade inteligente, a religião dinâmica dependerá dos impulsos recebidos de almas abertas, de personalidades excepcionais. Ela se vincula à espiritualidade inerente ao ser humano, à emoção religiosa que ecoa, em graus muito variados, em cada um de nós. Em síntese, a religiosidade dinâmica, criadora, é a mística. É somente por meio da experiência do Amor divino que nos abrimos para a verdadeira espiritualidade, afastando a esfera religiosa das necessidades urgentes da vida e acentuando seu compromisso com o domínio espiritual.

Instinto e emoção. Eis as duas instâncias que fundamentam a dualidade da sociedade, da moralidade e da religiosidade. O instinto é o responsável pela tendência ao fechado e ao estático. A emoção é a responsável pela abertura e pelo dinamismo. O ser humano traz em si, da maneira mais pronunciada, essas duas disposições. Por essa razão, no âmbito dos assuntos humanos, há sempre uma oscilação ou uma mistura entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico. Sublinhando ora um aspecto, ora o outro, hesitando perenemente entre um e outro, o devir social tem seu curso marcado por essa hesitação. Sem dúvida, existem sociedades mais fechadas do que outras, códigos morais mais rígidos do que outros, religiões menos espiritualizadas do que outras. Isso ocorre porque cada uma dessas manifestações exprime o modo como a tensão entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico se deu em seu interior. Ao que parece, cada forma social escolhe entre pragmatismo e metafísica. As que escolhem o primeiro aspecto tendem ao fechamento, as que escolhem o segundo, tendem à abertura. Da mesma forma, uma religião voltada para o sentido pragmático tende ao estático; e uma religião que se aprofunda no sentido metafísico da vida tende ao dinâmico.

Conclusão

Após percorrer as principais obras de Bergson, mais exatamente, após passar pela sua psicologia, pela sua cosmologia e pela sua antropologia, constatamos que todo esse itinerário nos revelou que o real é devir, movimento incessante. Do fluxo da consciência ao processo histórico-social, nenhum nível da realidade pôde se manifestar como algo pronto e acabado. Ao contrário, todos eles endossaram a ideia de que a realidade está sempre "se fazendo". Ela é um contínuo processo de engendramento. Eis o mobilismo bergsoniano, explicitamente enunciado.

Claro está que não foi a psicologia experimental que nos ensinou a compreender as coisas dessa maneira movente, tampouco a biologia evolucionista ou o estudo dos fenômenos sociais. O devir cósmico é uma constatação metafísica, acarretada pela realidade de uma intuição extraintelectual, única capaz de nos pôr em união simpática com o Todo movente. Com base nessa intuição, chamada por Bergson de "intuição da duração", estamos aptos a apreender o psíquico, a matéria, a vida e a sociedade não apenas como movimentos incessantes, mas também, e sobretudo, como processos temporais. Nessa direção, vimos que o mobilismo de Bergson é principalmente uma filosofia do tempo, uma filosofia que pensa a realidade como temporalidade. Desse novo ponto de vista, a realidade não se revela

unicamente como mudança contínua, transformação incessante, devir universal, mas como desdobramento diversificado do mesmo princípio: da Duração. Assim compreendendo as coisas, o que chamamos de "realidade" não é a extremidade atual de um processo, isto é, o universo material, presentemente dado em nossa experiência sensível. A matéria é apenas uma das manifestações da realidade. O espírito e a vida são outras. Por conseguinte, a noção de realidade, em Bergson, abarca a totalidade temporal, a qual se distende em matéria e se contrai em espírito e vida.

No entanto, uma questão ainda nos inquieta: se o real é um processo temporal interminável, se o devir é sua verdade, por que o compreendemos sob o signo da imobilidade? Por que o psicólogo pensa a consciência como associação de átomos psíquicos inalteráveis; o biólogo e o físico concebem a vida e a matéria mecanicamente, isto é, a partir do princípio de inércia; e o metafísico entende o Ser como estático, eterno e imutável? Ora, para responder a essas questões, é preciso recuar até a origem da racionalidade filosófica: a Grécia pré-socrática.

É evidente que a opção pela imobilidade não é um capricho metodológico da psicologia empírica, do evolucionismo biológico ou mesmo das ciências naturais. Na verdade, a consagração do Ser imóvel se dá na escola de Eleia. Foram os filósofos eleatas (Parmênides e Zenão são os mais proeminentes) que, pela primeira vez, demonstraram a imobilidade do Ser. Doravante, esse Ser em repouso rebaixou o devir à categoria de ilusão sensível. Nesse movimento, condenou a experiência dos sentidos a jamais alcançar as verdades eternas e inalteráveis, visto que tal experiência se encontra mergulhada no vir-a-ser, no processo de transformação de todas as coisas. Se digo, diante de uma maçã: "Esta maçã é verde", essa proposição só é verdadeira agora, no momento em que a enuncio. Daqui a algumas semanas, esse fruto viçoso será reduzido a uma massa bolorenta. E a proposição não será mais verdadeira. Aliás, no domínio sensível, todos os conhecimentos são perecíveis, juntamente com seus objetos. E essa perecibilidade incomodava bastante os filósofos eleatas.

Os eleatas perseguiam saberes eternos e imutáveis. Constataram que eles só eram obtidos no âmbito inteligível. Esse é o ponto que acarretou um desprezo pelo sensível. O domínio da experiência dos sentidos, o qual nos revela um mundo em constante mudança, passou a ser considerado ilusório, uma região onde não se pode obter nenhuma verdade universal e necessária, mas somente opiniões particulares e contingentes (aquilo que os gregos chamavam de *dóxa*). Ao contrário, o domínio lógico, inteligível, alcançado somente pela razão, passa a ser o portador de tais verdades incorruptíveis (coisa que os gregos chamavam de *epistéme*). Essa metafísica, que deprecia o sensível e condecora o inteligível, reaparecerá da forma mais consistente no platonismo e no aristotelismo, e ecoará por toda a Idade Média (a propósito, no período medieval, dominado pela ideologia da Igreja Católica, faz todo sentido depreciar o sensível, ou seja, o mundo profano, e exaltar o suprassensível, o mundo sagrado, alcançável pela razão ou pela fé), atingindo a mentalidade moderna pelo menos até o Iluminismo (para Bergson, o mecanicismo da modernidade é uma decorrência direta dessa metafísica da imobilidade, proposta pelos filósofos eleatas, pois pensa o movimento a partir de um sistema de pontos materiais imóveis).

Na compreensão de Bergson, a depreciação da realidade movente e a exaltação do Ser imóvel encontra sua expressão mais genuína nos paradoxos de Zenão de Eleia. Zenão, discípulo de Parmênides, usa a estratégia dos paradoxos para demonstrar o caráter equívoco do movimento, reforçando a tese de seu mestre, segundo a qual o Ser é imóvel, de modo que a asserção que a enuncia é eternamente verdadeira. Em suma, é a crítica da razoabilidade do movimento que está no centro dessa discussão, a qual deu origem às metafísicas da imobilidade. São, de fato, os paradoxos de Zenão que demonstram o teor ilusório do devir, o caráter problemático do movimento. Zenão propõe – através de pelo menos quatro paradoxos (paradoxo da flecha, de Aquiles e a tartaruga, do estádio e das filas em movimento) – que os movimentos que constatamos na natureza não podem receber uma explicação racional adequada. Embora a experiência dos

sentidos permita testemunhá-los constantemente, não se consegue demonstrar sua razoabilidade.

Analisando o movimento, constata-se que o ponto fundamental da polêmica de Zenão, contra o mobilismo da escola jônica (Heráclito, por exemplo), encontra-se no fato de que entre duas posições quaisquer, no espaço, há divisibilidade infinita. Por conseguinte, há infinitas posições intermediárias entre essas duas posições, as quais precisam ser percorridas pelo corpo móvel. No paradoxo da flecha, por exemplo, cogitamos que, para atingir seu alvo, a flecha precisa antes chegar à metade da trajetória. Para chegar à metade da trajetória, precisa chegar à metade da metade, e assim indefinidamente. Como a divisibilidade de uma trajetória espacial é sempre infinita, o corpo móvel nunca consegue esgotá-la, isto é, percorrê-la na íntegra. Com base nessa ponderação, a conclusão de Zenão de Eleia foi a de que o movimento é racionalmente inconcebível. A flecha nunca atinge seu alvo, Aquiles nunca ultrapassa a tartaruga etc., pois, para fazê-lo, precisariam ultrapassar infinitas posições espaciais, o que é impossível.

Há paradoxo nessa questão: primeiro, porque o movimento foi reduzido a uma coleção de imobilidades (posições espaciais imóveis, percorridas por um corpo móvel). Como um conjunto de imobilidades pode engendrar o movimento, seu exato contrário? Segundo, porque o infinito não pode caber no finito, ou seja, uma quantidade infinita de posições espaciais não pode ser percorrida num intervalo de tempo, isto é, num tempo finito. Entretanto, como é evidente, toda a dificuldade da questão está na tradução de um evento temporal (o movimento) num evento espacial (trajetória percorrida no espaço). Na leitura de Bergson, os paradoxos de Zenão só são persuasivos no caso de aceitarmos que a tradução do temporal em espacial se justifica filosoficamente. Na verdade, o que o nosso filósofo denuncia é, com esse exemplo pré-socrático, a arbitrariedade dessa tradução. Mas, se ela é arbitrária, por que a praticamos com tamanha obstinação? Por que estamos sempre dispostos a converter o temporal em espacial? A resposta de Bergson pode ser pressentida, a partir de tudo o que já dissemos sobre sua

filosofia. Perseveramos em pensar o fluxo do real, essencialmente temporal, como uma série de fenômenos equacionáveis no espaço porque nossa inteligência foi moldada na forma do espaço, uma vez que ela é uma faculdade devotada à exterioridade, à manipulação do mundo, à utilização da matéria inerte, tendo em vista satisfazer necessidades vitais.

Se somos maus filósofos, se deslizamos no domínio especulativo, confundindo o temporal com o espacial, o dinâmico com o estático, o movimento com a imobilidade, isso se deve ao fato de nosso aparelho cognitivo estar voltado para a exploração técnica da natureza, para a fabricação. Transportamos para o domínio da especulação filosófica os hábitos que adquirimos na interação prática com o mundo. Tais hábitos foram marcados, ou melhor, sua realidade foi facilitada pela presença do espaço como o domínio formal no interior do qual processamos todas as nossas operações cognitivas. O triunfo da racionalidade matemática, que hoje impera no mundo todo, deriva diretamente da natureza espacializada de nossa cognição. Inapto para apreender a mobilidade das coisas, a sutileza do real, revela-se extraordinariamente hábil em manipular conceitos estáticos, formas inteligíveis, objetos sólidos.

Portanto, a opção eleata pela imobilidade, impulsionando a tradição metafísica ocidental, e a ciência dela derivada, decorrem das inclinações naturais do entendimento humano para o estático. Como vimos, as consequências dessa opção metafísica são desastrosas: depreciação filosófica da experiência concreta do mundo, ciência mecanicista, falso evolucionismo e psicologia associacionista. Em outras palavras, o desconhecimento do sentido metafísico da matéria, da vida e do psiquismo, em nome da dominação prática do mundo, é o corolário de uma inteligência que inibe as potências intuitivas do espírito. Tornamo-nos, assim, incapazes de compreender a consciência, a vida e o mundo como processos temporais.

Eis o que a filosofia de Bergson tenta recuperar: a sabedoria de Heráclito, o pensamento do devir, o reconhecimento de que tudo está envolvido por um gigantesco processo de transformação. Se a

maioria dos filósofos lamentou no tempo uma força de destruição, uma vez que, nele, todos os objetos e todas as verdades são perecíveis; Bergson, ao contrário, divisou na temporalidade verdadeira, na duração, uma força de criação, pois é o tempo que tudo engendra.

Recomendação de leitura

Obras de Bergson em português, de acordo com a sequência original das publicações

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, H. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

BERGSON, H. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com a alma. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *O riso*: ensaio sobre o significado do cômico. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2018.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*: a propósito da teoria de Einstein. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião.* Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Outras obras de Bergson

BERGSON, H. *Cursos sobre filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

BERGSON, H. *Memória e vida*: textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF, 2019.

BERGSON, H. *A ideia de tempo*. Tradução de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

Obras sobre Bergson

ALVES, R. M. *A intuição e a mística do agir religioso a partir de Henri Bergson*. São Paulo: Loyola, 1969.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

JOHANSON, I. *Arte e intuição:* a questão estética em Bergson. São Paulo: Humanitas, 2005.

JOHANSON, I. Bergson: pensamento e invenção. São Paulo: Editora Unifesp, 2014.

LECERF, E. *Imagens da imanência*: escritos em memória de Henri Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade*: a filosofia de Bergson. São Paulo: Humanitas, 2006.

MARTINS, D. *Bergson*: a intuição como método na metafísica. Porto: Tavares Martins, 1946.

PAIVA, R. *Subjetividade e imagem:* a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

PINTO, D. C. M. *Consciência e memória*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

PINTO, D. C. M. (Org.). *Henri Bergson*: crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

PINTO, T. J. S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010.

PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1988.

RODRIGUES, P. C. *A construção do sujeito empírico*: percepção e inteligência na filosofia de Bergson. Campina Grande (PB): EDUFCG, 2012.

ROSSETI, R. *Movimento e totalidade em Bergson*: a essência imanente da realidade movente. São Paulo: Edusp, 1994.

SAHM, S. *Bergson e Proust*: sobre a representação da passagem do tempo. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SAYEG, A. *Bergson*: o método intuitivo, uma abordagem positiva. São Paulo: Humanitas, 2008.

SAYEG, A. *Bergson*: a consciência criadora. São Paulo: Humanitas, 2010.

SILVA, F. L. e. *Bergson*: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.

TREVISAN, R. M. *Bergson e a educação*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

VAN ACKER, L. *A filosofia bergsoniana*. São Paulo: Martins, 1959.

VIEILLARD-BARON, J.-L. *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

ZUNINO, P. E. A. *Bergson*: a metafísica da ação. São Paulo: Humanitas, 2012.

A proposta de tocar vez a vez em temas percorridos ao longo dos livros de Bergson, cercando de perto os pontos essenciais das análises a que os temas foram submetidos, se mostra muito acertada. Ela permite ao leitor acompanhar o movimento em espiral que gira em torno do mesmo fenômeno, a temporalidade, segundo contextos diversos de sua manifestação, e o aprofunda, aproximando-se do que é em última instância um núcleo inefável.

Trata-se de seguir as consequências, filosóficas e vitais, da redescoberta do tempo como duração, isto é, do ininterrupto "advento de novidade" que é o real e que, por isso mesmo, garante a dimensão de contingência e imprevisibilidade do futuro. Pensar em duração consiste, portanto, num modo especial de fazer filosofia, cuja potência crítica e positiva ainda está por ser explorada.

Encontramos, no livro em mãos, uma excelente apresentação do filósofo, cuja função, preparada com cuidado e dedicação, será certamente cumprida, projetando mais e melhores leitores dessa obra tão essencial.

DÉBORA CRISTINA MORATO PINTO

Paulo César Rodrigues possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), mestrado e doutorado em Filosofia pelo Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos. (UFSCar). Atua como professor de História da Filosofia Contemporânea na Unesp, *campus* de Marília. Atua também como professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp. Interessa-se pela filosofia francesa contemporânea e sua relação com a psicanálise, em particular nos seguintes autores: Bergson, Politzer, Sartre, Deleuze, Ricœur. Atualmente lidera o Grupo de Pesquisa Pensamento Francês Contemporâneo, vinculado ao Diretório dos Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e é membro da Société des Amis de Bergson.